

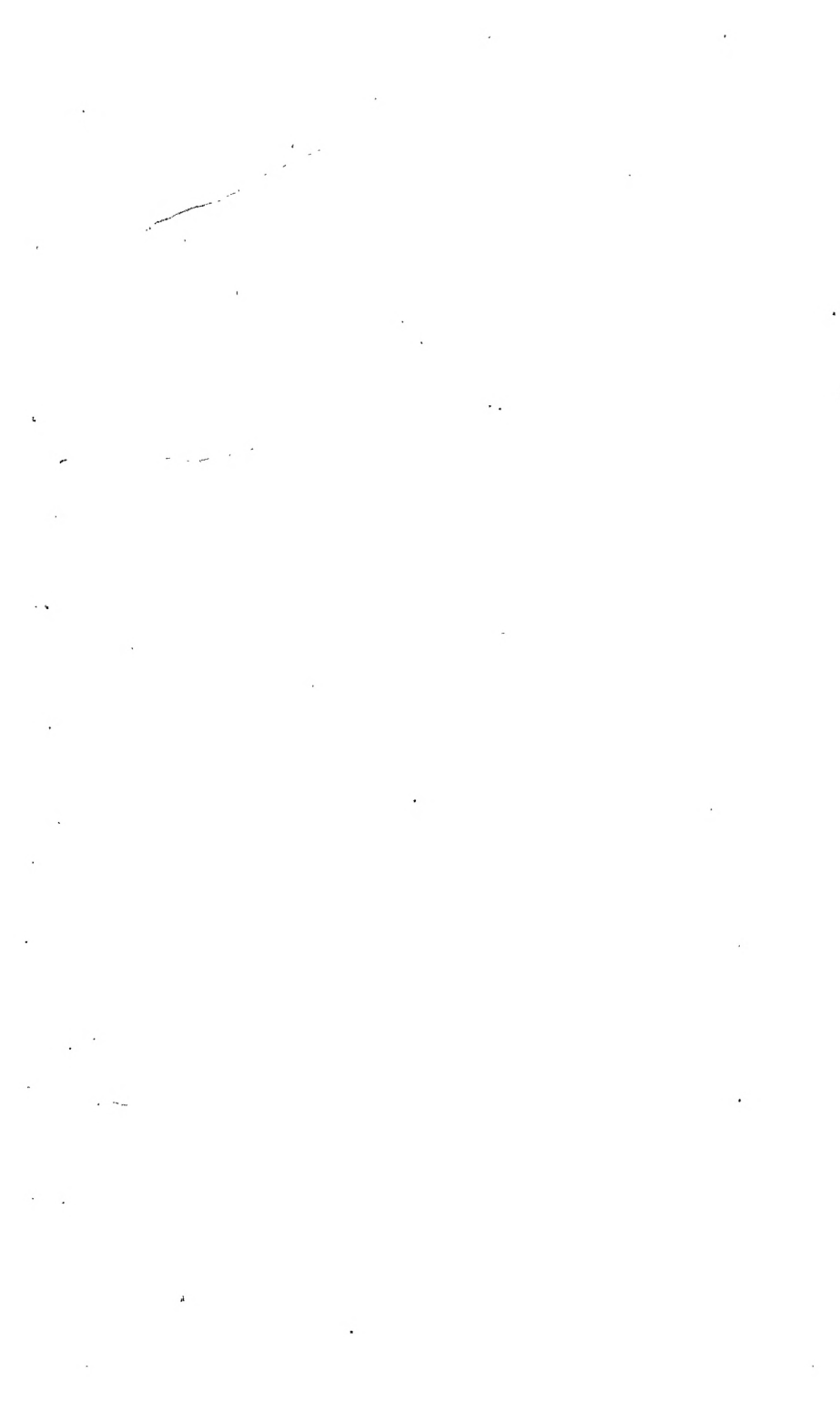
GOVERNMENT OF INDIA
ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

CENTRAL
ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO 28285

CALL No. 398.220931/Gra

D.G.A. 79





DANSES ET LÉGENDES
DE LA CHINE ANCIENNE

I

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE
ANNALES DU MUSÉE GUIMET
BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES — TOME SOIXANTE-QUATRIÈME

DANSES ET LÉGENDES DE LA CHINE ANCIENNE

par

Vol. I

Marcel GRANET

32585

TOME PREMIER

323.220.131

323



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, Boulevard Saint-Germain — PARIS

1959



DÉPOT LÉGAL

1^{re} édition 1926
Nouvelle édition.. .. 1^{er} trimestre 1959

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

© 1926, *Librairie Félix Alcan*

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.**

Acc. No......28285.....

Date.....23/3/60.....

Call No. 398-22931/Gnc

À MARCEL MAUSS

INTRODUCTION.

Je ne ferai pas la faute de vouloir reconstituer une seule des légendes chinoises.

Décomposées, réduites à l'état de concrétions littéraires, dégradées plus encore, peut-être, — l'histoire a passé là — pour avoir servi à des entreprises diverses de reconstruction érudite, il n'en reste que des lambeaux méconnaissables, emmêlés, retailés, mutilés. Une poussière de centons : pour qui désire voir d'où sort la Chine féodale, voilà l'unique héritage. Documents pauvres et précieux ! j'ai tenté la gageure de les utiliser. — Mais je veux le montrer : il suffit de soumettre ces légendes déformées à une analyse sociologique. On entrevoit qu'elles dérivent de l'affabulation de drames rituels et de danses religieuses. Cette valeur originelle est-elle reconnue ? On peut deviner les conditions sociales, techniques, ethnographiques qui présidèrent à la fondation des Seigneuries.

D'où cet Essai et son titre : *Danses et légendes de la Chine ancienne*.

*
* *

Dans un autre Essai : *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*⁽¹⁾, j'ai établi, je crois, qu'à côté de la Chine des Villes, que les rituels classiques nous décrivent, avec ses mœurs

⁽¹⁾ GRANET, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919, in-8°. Cité dorénavant : *Fêtes et chansons*.

nobles, sa famille patriarcale, sa vie de cour, existait une Chine des Villages dont les mœurs peuvent être assez bien définies. Nous les connaissons par des poèmes. Fixés sous la forme où nous les avons, ils ne se comprennent, à vrai dire, que comme des poésies de cour. A ceci près cependant : ils sont constitués par des thèmes qui ont l'allure de dictons de calendrier et dont les vers possèdent cette Vertu (incompréhensible, vraiment, s'ils étaient des productions savantes) d'obliger les hommes à conformer leurs actes au cours de la Nature. Si je ne me suis pas trompé, ces thèmes, qu'utilisait la poésie de cour, étaient, à chaque Fête paysanne, inventés par des chœurs de garçons et de filles réunis au Lieu-Saint de leur pays. Paysages rituels des Fêtes où toute poésie emprunte des images et des rythmes doués d'un pouvoir contraignant, les Lieux-Saints sont les régulateurs de l'Ordre Naturel comme de l'Ordre Humain. Or, le prestige dont ils jouissent est identique à celui qui donne au Seigneur féodal son autorité. L'identité est absolue. Les Lieux-Saints apparaissent comme le principe extériorisé de tout gouvernement. Ils valent ce que vaut celui-ci. Ils durent ce qu'il dure. Ils périssent de la même façon. On voit le Chef ou son Grand-Ancêtre tirer d'eux ou son nom de famille ou son nom personnel⁽¹⁾. Ainsi, il y a un moment où le Seigneur est identifié au Lieu-Saint, devenu le Centre Ancestral de la maison princière. Aussitôt, son mariage et son union avec sa Dame, aux nuits de pleine lune, déterminent les astres, les hommes et toutes choses à garder une conduite et des mœurs régulières : ils suscitent une émotion sainte⁽²⁾ — celle-là même qu'éveillent

(1) Cf. *Fêtes et chansons*, p. 196 et suiv., 199 et suiv.

(2) Cf. *ibid.*, p. 252, et GRANET, *La religion des Chinois*, Paris, 1922, in-8° (cité dorénavant : *Religion des Chinois*), voir p. 46. Voir (*Fêtes et chansons*, p. 284) l'indication que, en Indo-Chine, les sérénades se font aux nuits de pleine lune. La lune fournit des thèmes importants aux chansons du *Che king* : cf. Chanson XLI, p. 75. Rap. XLII, thème des aubades.

dans les cœurs paysans les noces équinoxiales où garçons et filles, en s'unissant sur la Terre sacrée, croient s'apparenter à la Mère de leur Race⁽¹⁾. C'est alors que les ritualistes des cours féodales veulent interdire, c'est alors qu'ils condamnent les Fêtes rurales⁽²⁾. Tout s'est passé comme si le Prince s'était approprié et avait incorporé dans sa personne toute l'énergie mystique diffuse dans le Lieu-Saint.

Comment cette Vertu diffuse a-t-elle pu s'individualiser? Par quels prestiges le Héros féodal s'est-il substitué à la Terre-Mère des paysans?

Une fois entrevue l'hypothèse d'une révolution qui apparaît complexe et qu'on peut supposer riche d'enseignements, on hésite à considérer l'association des groupements nobles et paysans simplement comme une donnée de fait. La tentation s'impose d'une recherche résolument génétique.

Pour imaginer cette révolution, sur laquelle aucun texte n'apporte de témoignage direct, un historien a toutes ses aises : libre d'inventer à sa guise le système d'explication, il trouvera aisément, dans la masse des faits juridiques et religieux, de quoi l'illustrer et le rendre attrayant.

Se décide-t-il pour la thèse ⁽³⁾ que : la dualité constatée, pour l'ensemble des pays chinois, dans l'arrangement de la

(1) Cf. GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, in *Revue archéologique*, 1921, 5^e série, t. XIV, p. 305-361 (cité dorénavant : *Rev. arch.*, 1921) aux p. 356 et suiv., et *Relig. des Chinois*, p. 24 et suiv.

(2) Cf. GRANET, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, in *T'oung pao*, XIII, p. 517 à 558 (cité dorénavant : *Cout. matrim. T'oung pao*, XIII) aux p. 546 et suiv. — Cf. *Fêtes et chansons*, p. 87 et suiv., et, d'une façon générale, les gloses des chansons, particulièrement chanson XLIII, p. 77.

(3) Les sinologues ont été expressément invités à soutenir une thèse de ce genre par M. PIGANOL (cf. *Essai sur les Origines de Rome*, Paris, 1919; voir

société, a pour principe, dans chaque pays, l'accouplement de deux groupes humains de races ou de civilisations différentes? Il lui suffira d'insister sur l'opposition des mœurs nobles et paysannes.

Elles s'opposent, d'abord, mais non pas uniquement, par le principe hiérarchique ou communautaire qui commande l'organisation urbaine et l'organisation villageoise ⁽¹⁾. La première, dans la famille comme dans la cité, accorde au premier né, issu de droite lignée et représentant direct d'un Héros Fondateur, un pouvoir monarchique qu'il acquiert et transmet par hérédité, qui est son bien. La seconde ne favorise que l'âge; elle délègue, successivement, à la présidence des groupes indivis, celui de leurs membres qui se trouve le plus ancien. La famille noble, formée de sous-groupes différenciés, hiérarchisés, où chaque personne a son rang, est une famille quasi-patriarcale et foncièrement agnatique. La famille paysanne est un groupement homogène et qui, de plus, fait, avec un groupement symétrique, un couple dont les parties ne

particulièrement p. 324). Les opinions de M. Piganiol sur les origines de Rome peuvent paraître contestables, mais son ouvrage a un mérite certain et singulier : il montre, tout au moins, que beaucoup de problèmes — non pas, peut-être, considérés comme résolus, mais dont on ne cherchait plus la solution qu'avec une orientation définie — peuvent et doivent être envisagés du point de vue qu'il signale. Rien ne prouve, *a priori*, que les sinologues n'auraient pas profité à obéir à sa suggestion. Le schéma qui suit indique quelques faits importants qui pourraient être utilisés si l'on se décidait à transposer en Chine la thèse soutenue dans les *Origines de Rome*.

(1) Sur l'organisation villageoise, je renvoie à mes *Fêtes et Chansons*. Sur l'organisation urbaine, je suis obligé de renvoyer : 1° à un court exposé (sans appareil critique) fait aux p. 36-48 de la *Relig. des Chinois*; 2° à une étude [GRANET., *La polygynie sororale et le sororat dans la Chine féodale*, Paris, 1920, in-8° (cité dorénavant : *Polyg. soror.*) voir p. 40-51] qui ne traite qu'une faible partie de la question. J'aurais dû depuis longtemps faire paraître un travail sur la *Famille chinoise des temps féodaux*, qui est tout préparé et dont j'ai donné les résultats dans un cours professé à la Sorbonne en 1922-1923 et 1923-1924. Mon excuse pour ce retard se trouve dans le fait qu'il y avait intérêt à publier d'abord la présente étude.

peuvent être isolées que par abstraction. Dans l'organisation de cette large Communauté, l'individu n'apparaît pas, mais seulement des catégories déterminées uniquement par le sexe, la génération et la règle exogamique. Les groupes des pères, des mères, des tantes paternelles, des oncles maternels, ainsi que les groupes qui leur correspondent dans la génération suivante, se distribuent de façon à former ce qui, par rapport à chaque membre de la Communauté, constitue les deux parts de celle-ci — sans que paraisse nettement prévaloir le principe agnatique⁽¹⁾. Bien au contraire : la maison paysanne est chose féminine; dans la mesure où est reconnu un principe de filiation, dans la mesure où la notion de parenté, sentie comme spécifique, se distingue de la notion mixte d'apparentement-alliance, on peut dire que filiation et parenté sont utérines⁽²⁾. A l'intérieur de la Communauté, la pratique de l'exogamie maintient solidement l'union des groupes accouplés; la règle joue d'une manière qui semble favoriser les femmes : le mari est avant tout un gendre reçu dans la maison féminine⁽³⁾. La règle exogamique a pour fondement le principe de la séparation des sexes; ce principe est lié à une division du travail qui laissant aux hommes les travaux des champs réserve ceux de la maison et du verger aux femmes; celles-ci tissent les pièces d'étoffe, chanvre ou soie, qui sont une monnaie d'échange⁽⁴⁾ : dans l'économie rurale leur rôle n'est certainement pas le moins grand. Il est au moins égal à celui des hommes dans les Fêtes du Lieu-Saint, où ce sont les filles qui engagent les tournois poétiques; elles traitent de haut les garçons qu'émeuvent leur prestige et leurs beaux habits; elles savent exiger d'eux, avec

(1) Cf. *Polyg. soror.*, p. 48, n. 3. Le fait signalé est, sans doute, le plus curieux et, peut-être, le plus important des faits sociaux que les documents chinois fassent connaître.

(2) Cf. *Rev. arch.*, 1921, p. 357 et suiv.

(3) Cf. *ibid.*, p. 360, n. 1.

(4) Cf. *Fêtes et chansons*, p. 132, n. 5, et chansons LXIII et LXVI.

des cadeaux et une longue cour, des preuves d'habileté et de richesse⁽¹⁾. La séparation des sexes dans les campagnes ne fonctionne donc pas au détriment des femmes. Il en est autrement à la ville où elles vivent recluses dans les gynécées; elles ne sortent que voilées, accompagnées d'une duègne, et se trouvent écartées de toute la vie publique ou religieuse⁽²⁾: chefs de guerre et de culte, les nobles, riches d'armes, de pierres précieuses, de métaux, n'ont plus grandes raisons d'estimer à haut prix le travail des tisserandes.

Voilà bien des traits de mœurs qui s'opposent. Prétend-on faire dériver l'une de l'autre ces deux morales antithétiques? Il faut compter avec d'autres traits plus irréductibles et qui semblent bien être des traits de civilisation. Laissons de côté l'indication que, de deux jumeaux, le premier né est tenu pour le cadet par les nobles et, par les paysans, pour l'aîné⁽³⁾: le fait est mince, sinon insignifiant. Que dira-t-on de cet autre: les paysans préfèrent la gauche et les nobles la droite⁽⁴⁾? Il suppose deux cosmologies antagonistes, car (nous le savons) la droite est significative de l'Ordre terrestre, et la gauche de l'Ordre céleste. Il suppose deux arithmétiques en conflit, car le nombre du Ciel, des jours et du soleil est 10, tandis que 12 est le nombre de la Terre comme celui des mois et de la lune⁽⁵⁾. Ne trouve-t-on pas dans les textes une hésitation per-

(1) Cf. *Fêtes et chansons*, p. 86.

(2) Cf. *ibid.*, p. 251, et *Relig. des Chinois*, p. 45-46. Il y a des exceptions significatives. Ce sont des femmes qui sont prêtresses des Lieux-Saints.

(3) Cf. *Polyg. soror.*, p. 11.

(4) Cf. *ibid.*, p. 41, n. 3, et GRANET, *La vie et la mort, croyances et doctrines de l'Antiquité chinoise* in *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études. Section des sciences religieuses*, 1920-1921, Paris, Imprimerie nationale, 1920 (cité dorénavant: *La vie et la mort*), à la p. 3.

(5) Telle est l'opposition traditionnelle du cycle dénaire et du cycle duodénaire. Mythologiquement il y a 10 soleils et 12 lunes (cf. *Chan hai king*, chap. 7, 9 et 16), soleils ou lunes individualisés correspondant à l'un des 10 ou à l'un des 12 caractères des deux séries numériques.

pétuelle entre les classifications par 5 et par 6 ⁽¹⁾? Peut-on l'expliquer mieux que par le contact de deux civilisations, pourvues d'une idée différente du Monde, qui auraient adopté, l'une, le comput par 5, l'autre le comput par 6 ⁽²⁾?

Or, la maison des paysans, couverte de chaumes, est construite en terre ou en pisé ⁽³⁾. Est-il difficile de voir en elle un dérivé des habitations souterraines — on sait que les Chinois anciens furent troglodytes — qui furent celles des aborigènes du loess? Toute différente, faite de poutres et de charpentes ⁽⁴⁾, la maison des villes a pour caractéristique d'être surélevée par rapport au sol, — aucun des rites, privilèges des nobles, ne peut se faire s'il n'y a point trois degrés à gravir ⁽⁵⁾. Le nom dont on la désigne ⁽⁶⁾ se comprend (je suppose qu'on ait confiance dans les étymologies graphiques) ⁽⁷⁾ si, dans le principe, le bétail, les porcs en particulier, étaient logés au

(1) Voir plus loin, p. 150 et suiv. et n. 2 de p. 155.

(2) M. Przyluski m'autorise à dire que ses recherches l'amènent à considérer : 1° que dans le groupe des langues austro-asiatiques le rôle capital est joué par les nombres 5, 10, 20; 2° que, dans le groupe des langues sino-tibétaines, 6 apparaît comme un nombre fondamental.

(3) Cf. *Che king*, trad. Couvreur, 1^{re} édition (1896), p. 164. Je signale, une fois pour toutes, que, pour les ouvrages chinois traduits en langues occidentales, je me réfère de préférence, s'il y a plusieurs traductions, à celle qui donne le texte chinois. Ces références ont pour seule raison de permettre au lecteur de se reporter plus facilement au contexte : elles n'indiquent pas nécessairement que j'ai accepté la version donnée. En principe, toutes les fois qu'il s'agissait d'un texte important, j'ai vérifié ou refait la traduction. J'indiquerai, quand il y aura lieu, les raisons de ma préférence.

(4) Cf. *ibid.*, p. 326 (sur la maison paysanne, cf. Tchouang tseu, chap. 28, trad. Wieger, p. 459). Voir encore *Che king*, trad. Couvreur, p. 221 et suiv.

(5) Cf. par ex. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 19.

(6) 家 (souvent associé à 室), nom de la maison urbaine. Cf. *Che king*, trad. Couvreur, p. 326 et 328.

(7) Cf. *Cheuo wen*, v° 家. Je réserve mon opinion : vu l'état des connaissances, il est prudent de ne pas accorder trop de valeur aux étymologies graphiques.

dessous des hommes. N'est-ce point là un type exotique d'habitation importé au pays des cultivateurs sédentaires qui se nourrissaient de céréales et surtout de millet, par ceux qui devinrent les nobles et fondèrent les villes — la ville se distingue à peine d'un camp — envahisseurs nomades, chasseurs, éleveurs de bétail que toujours la plèbe appela « les mangeurs de viande ⁽¹⁾ » ? La langue chinoise est apparentée à celles des Birmans et des Tibétains ⁽²⁾ : en contact avec ceux-ci, quelque part, en Asie centrale, a donc vécu le peuple qui conquît la Chine et lui donna son langage. Il y eut une invasion. C'est d'elle que date la dualité d'organisation qui est le fond du problème.

Qui oserait affirmer un fait négatif ? Dès que l'hypothèse d'une invasion apparaît vraisemblable, il est difficile de la repousser sous le seul prétexte que l'histoire n'apporte aucun témoignage. A l'admettre, au contraire, on se procure l'avantage de fixer un point de départ à la révolution qu'on voudrait expliquer. Si, de plus, l'on décide ⁽³⁾ — décision logique, étant donnée la marche du raisonnement qui a conduit à for-

(1) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 148 (je cite le *Tso Tchouan* d'après Couvreur, non d'après Legge, la version de ce dernier étant incomplète).

(2) Cf. Pazyłuski in *Langues du Monde*, Le Sino-tibétain, p. 361 et suiv.

(3) Il est clair que l'on peut nuancer l'hypothèse, quand l'envahisseur n'est pas entièrement hypothétique (comme c'est le cas, par exemple, pour Rome). Ici, l'envahisseur n'a d'autre réalité que les caractéristiques qu'on lui prête et qui constitueraient son apport à la civilisation de la Chine. L'hypothèse, du reste, du point de vue de l'histoire des institutions, n'a d'intérêt que si elle conduit à mettre en présence des peuples de civilisations hétérogènes. Je n'envisage donc pas le cas où tout se réduirait au *fait de la conquête*. — Si l'on parlait, non d'invasion, mais d'infiltration, de contact, d'influences d'ordre technique ou autre, la méthode qui vient d'être illustrée n'aurait aucune raison d'être mise en avant. Il faudrait d'abord prouver le contact ou montrer le point sur lequel l'influence s'est fait sentir. On verra que nous arrivons précisément (mais en fin d'étude) sinon à l'hypothèse d'un contact et

mer l'hypothèse — si l'on décide que : traits de civilisation, famille paternelle, privilèges masculins, majorat, *pouvoir du chef*, forment un tout et constituent l'apport des envahisseurs, ce parti pris confère un avantage nouveau : celui de passer au compte d'autres spécialistes (qui pourront aussi l'endosser) la charge d'expliquer l'avènement d'une autorité seigneuriale. Reste la donnée, capitale, que le prestige du Chef — un envahisseur — est identique à celui du Lieu-Saint — puissance autochtone — ; restent aussi les traces de filiation utérine et de privilèges féminins que l'on peut retrouver dans les usages nobles. Il suffit pour se tirer d'embarras de faire appel : au fait de la conquête — aux survivances possibles — aux compromis nécessaires. Ces clés ouvrent tout. Le problème se trouve transposé. Il revient à interpréter les réactions mutuelles de deux groupes ethniques vivant en symbiose : problème délicat, qui ne relève (si l'on n'a pas de statistiques) que de l'esprit de finesse.

Moins de penchant pour l'ingéniosité, plus de goût pour la rigueur logique, et le désir d'éviter les hypothèses proprement historiques peuvent conduire à préférer un autre système d'explication. A l'aide, cette fois encore, de faits religieux ou juridiques, on pourra l'illustrer, tout aussi bien.

Se décide-t-on pour l'opinion que : la dualité de l'organisation chinoise a pour principe un procédé de différenciation grâce auquel un ensemble homogène de population s'est, dans tous les pays chinois, divisé en deux groupements de masse et de volume inégaux, lesquels ont évolué dans un sens analogue

d'une influence, du moins à l'hypothèse qu'il semble indiqué de chercher le point de départ de la révolution, ou tout au moins le fait cristallisateur, dans un événement d'ordre technique — pour lequel il est très légitime de penser à des phénomènes de contact, d'influence étrangère, d'infiltration.

mais avec des vitesses différentes? On commencera, non sans raison, par insister sur la solidarité des nobles et des paysans.

Rien ne permet de découvrir, dans les associations hiérarchisées qu'il forment, des espèces de castes ethniques antagonistes. Il y a quelque arbitraire à réunir, sous le nom de faits de civilisation, des faits peut-être disparates et susceptibles d'interprétations variées. Assurément on ne doit pas s'attendre à découvrir moins d'emprunts dans la civilisation chinoise que dans toute autre; assurément on peut penser que la Chine a subi des invasions dont l'histoire ne sait rien, plus nombreuses, c'est possible, et plus importantes que les invasions historiques: qui prouve que *les traits de civilisation non paysans* soient tous des traits empruntés et, surtout, qu'ils forment un système lié et constituent un apport étranger? La Chine ancienne était un pays vaste et divers; elle s'unifia peu à peu et l'esprit de système régna en maître⁽¹⁾. Ne faut-il pas tenir compte de la variété des techniques locales et de l'esprit de systématisation qui a pu conduire à les opposer par deux? Le comput par 5 est-il une caractéristique paysanne? c'est là une induction possible; mais, ceci est certain: dans les légendes et les usages patriciens, la classification par 5 tend à l'emporter sur la classification par 6: or 6, dans l'hypothèse, est déclaré nombre caractéristique des nobles⁽²⁾. Les valeurs de la gauche et de la droite sont interverties quand on passe du monde des vivants au monde

(1) Pas avant une époque qu'il faut fixer aux premiers siècles avant l'ère chrétienne. L'homogénéité apparente de la Chine féodale s'explique par le fait que nous la connaissons à peu près uniquement par les œuvres d'une seule École locale, celle de Lou.

(2) Le *Yue ling* (*Li ki*, trad. Couvreur, I, p. 330-410) s'inspire de la classification par 5; il représente une tradition locale qui a fini par devenir canonique. Le plan du *Tcheou li* dérive de la classification par 6. Dans cet ouvrage les deux traditions classificatoires sont fréquemment en conflit. — Bien entendu, on peut toujours répondre que cela résulte d'un *compromis*.

des morts ⁽¹⁾, tout comme quand on passe des cités aux villages. Aux femmes est réservée la droite, qui est significative de l'Ordre terrestre et que les nobles préfèrent : fait curieux et sans doute gênant pour qui tente d'opposer les citadins organisés agnatiquement aux ruraux partisans du droit maternel et vénérant la Terre-mère. Que la diversité ethnique ait été grande dans les pays chinois, nul ne le nie : l'hypothèse qui voudrait expliquer l'histoire des institutions de la Chine par une dualité de population et qui tend à réduire à cette dualité uniforme la complexité des faits ethnographiques, est, à coup sûr, celle qui simplifie le problème de la façon la plus arbitraire. En particulier (et sans parler des Barbares qu'on voit à chaque instant mêlés à la vie de toutes les seigneuries ⁽²⁾) que fait-elle des artisans et des marchands, habitants des faubourgs urbains ? Ils forment, à côté des nobles, un groupe

(1) Cf. par ex. *Yi li*, trad. Couvreur, p. 451. Noter que, l'orientation s'établissant face au Sud, E = gauche et W = droite. Quand une chose appartient à l'Est (par ex. : se fait à l'Est), la gauche l'emporte (cf. les discussions à propos d'un vers du *Li sao*, traduit par Hervey de Saint-Denys, p. 63 : « Gravissant moi-même à pied le Pou-tcheou, je tournai vers la gauche »). Mais bien des complications rituelles peuvent entrer en jeu. Quand l'Hôte et le Visiteur montent face au Nord les trois degrés de la maison, l'Hôte passant par les degrés de l'Est et le Visiteur par ceux de l'Ouest, l'Hôte part du pied droit, le Visiteur du pied gauche : tous deux partent du pied externe; cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 19. En fait, la question de la droite et de la gauche est en Chine d'une extrême complication.

(2) Les rapports des Chinois anciens et de ce qu'ils appelaient les Barbares mériteraient une étude détaillée. On est porté à croire que les Barbares vivaient aux frontières, dans des Marches. En réalité, le *Tso tchouan* les montre intervenant, à chaque instant et brusquement, en tous endroits. La terre de la Confédération chinoise, la Chine du Fleuve Jaune et même la Chine du loess n'étaient certainement pas entièrement mises en culture et elles n'étaient pas habitées des seuls paysans. Il y avait d'immenses zones marécageuses, incultes, qui servaient aux nobles de terrains de chasse et de pêche, et où pouvaient fort bien habiter — comme aujourd'hui sur les montagnes de la Chine du Sud — des Barbares : rien ne dit qu'ils n'étaient pas des aborigènes.

de population qui semble vivre d'une vie relativement autonome⁽¹⁾ : un récit⁽²⁾ les présente comme descendant d'un Ancêtre qui a accompagné, aidé le Fondateur du fief et qui s'est lié, lui et ses successeurs, à la dynastie seigneuriale, par un contrat de fidélité réciproque 相信. Les paysans, au contraire, sont unis aux nobles par la solidarité la plus étroite. Fantassins, ils sont toujours admis à combattre à côté des chars. Le prince, en revanche, inaugure par un labourage le travail des champs; la tradition veut que, quand on découvre un sage ministre, il ait la main à la charrue et que, lorsqu'un chef se dérobe au pouvoir, il se fasse laboureur. Où voit-on l'esprit de caste? Où le fait de la conquête se fait-il sentir? Où se révèle la diversité ethnique?

La solidarité est certaine entre citadins et ruraux. De nombreuses indications, d'autre part, font voir que les institutions patriciennes ont leur source dans des usages assez voisins des

(1) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 543 : récit d'un stratagème employé par le seigneur et ses conseillers pour décider les artisans et les marchands à se lier à eux pour une entreprise qu'ils projettent.

(2) Cf. *ibid.*, t. III, p. 267. «Autrefois notre ancien prince, le duc, Houan, un (des?) marchand sortirent ensemble du territoire (royal) de Tcheou. Ils s'associèrent pour cultiver la terre tour à tour. Ils enlevèrent et détruisirent les mauvaises herbes qui couvraient ce pays; ils coupèrent le conyza, l'armoise, le chénopode, le chardon étoilé et s'établirent ensemble ici. Ils firent une convention qui devait lier leurs descendants par un contrat de fidélité réciproque disant : «Ne vous révoltez pas contre moi. Je ne vous achèterai rien de force. Il ne m'arrivera pas de vous demander ni de vous enlever quoi que ce soit. Si vous avez du profit en vendant des *objets précieux*, je n'en prendrai pas connaissance.» [Il s'agit de la fondation de la seigneurie de Tcheng rapportée par Sseu-ma Ts'ien (*Mémoires historiques*, trad. Chavannes, t. IV, p. 448) à l'année 806 avant J.-C.] — Ajouter l'indication que le prince nommait un chef des marchands (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 400). Voir *ibid.*, t. II, p. 239, l'affirmation que métiers et commerces sont héréditaires. — Aucune étude précise n'a été faite des documents, rares et précieux, qui se rapportent au droit commercial dans la Chine ancienne. Ces indications montreront que l'on pourrait trouver des faits intéressants sur ce sujet.

usages paysans. Plus que le Héros Fondateur est vénérée la Mère de la Race ⁽¹⁾. Les naissances héroïques proviennent de l'incarnation d'un Ancêtre maternel ⁽²⁾. Tout ce qui est féminin est tenu pour inférieur, cela est vrai : mais quelle autorité dépasse celle d'une douairière ⁽³⁾ ? Par l'influence des femmes, les fils prennent épouses de préférence dans la famille de leurs mères ⁽⁴⁾ : nul pouvoir, dans la résidence noble, n'est plus stable que celui dont dispose la dynastie des mères de famille.

⁽¹⁾ *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 329. Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 436.

⁽²⁾ Cf. *ibid.*, p. 360 et 352.

⁽³⁾ Cf. par ex. : *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 3 et suiv. (cf. *La vie et la mort*, p. 17), t. I, p. 79 et t. III, p. 309-314. Ce dernier passage est significatif, car il montre la raison des incestes (fréquemment signalés) entre un membre d'une famille princière et une douairière (cf. *ibid.*, t. I, p. 120, t. I, p. 295). L'homme, parfois contraint à l'inceste (cf. t. I, p. 220), en tire un principe de prestige, et, souvent, la richesse qui lui permet de se montrer libéral et de devenir puissant (cf. t. I, p. 537). Le thème signale donc : 1° qu'il restait aux femmes, dans le droit aristocratique, un certain pouvoir financier; 2° que leur faveur est une source importante de prestige; 3° que la famille noble conserve quelque chose de la moralité sexuelle relâchée qui est caractéristique des familles indivises. Sur ce point, le thème de l'inceste de la douairière doit être rapproché du thème du rapt, par le père, de la fiancée du fils (cf. par ex. : *ibid.*, t. I, p. 1-2; t. II, p. 501; t. III, p. 409). On verra plus loin que ce dernier thème peut être mis en rapport avec un usage juridique important.

⁽⁴⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 752 et t. III, p. 437, un passage significatif : « ... la mère (de Chou-hiang) voulait lui faire épouser une fille de sa propre famille. Chou-hiang lui dit : « Mes mères (*sic* : *système classificatoire de parenté*. Mères = *femmes de mon père ou des frères de mon père*) sont nombreuses et mes frères en petit nombre. Je me tiens en garde contre (les filles de mes) oncles maternels (*ce terme veut dire aussi beau-père*) » c'est-à-dire, j'ai peur qu'elles n'aient pas suffisamment d'enfants (mâles). [On notera que les Chinois donnaient, entre autres raisons de la pratique exogamique, celle-ci : les mariages entre parents (*agnatiques*) ne procurent point de descendants. Ici se révèle une idée analogue à propos des mariages entre parents *utérins* (mariages qui pourtant sont réguliers). Il est clair que cette dernière idée est récente, dérive de la première, et que toutes deux sont des interprétations de coutumes et non des croyances explicatives.]

— Le groupe agnatique, distribué par générations alternées ⁽¹⁾, est divisé en deux parts : cette disposition, analogue à celle des Communautés paysannes, n'impose-t-elle pas l'idée d'une dérivation? — Le principe du majorat est souvent contesté ⁽²⁾ et ne l'emporte pas toujours : tantôt le choix de l'héritier est déterminé par une intervention de vassaux et de parents ⁽³⁾ et le droit communautaire se révèle plus puissant que le droit patriarcal; tantôt ce choix est fait en considération du prestige de la mère ou de sa famille ⁽⁴⁾ et le droit utérin se révèle plus puissant que le droit agnatique. Comment se refuser à voir que l'organisation noble dérive d'une organisation communautaire imprégnée de droit maternel?

Le passage de l'une à l'autre résulte d'une évolution. Quelques faits juridiques ou religieux permettent de la décrire et de la comprendre. — Un noble, par un mariage unique, épouse un groupe de sœurs ⁽⁵⁾; le nombre des femmes est fixé par le protocole, mais, dans tous les cas, le groupe qu'elles

⁽¹⁾ C'est l'ordre 昭穆. Voir *Polyg. soror.*, p. 61. La règle est indiquée par les rituels; plusieurs textes affirment la pratique (par ex. : *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 254, p. 359 et p. 410. Le 說苑 *Chouo yuan*, chap. 19, donne l'indication extrêmement précieuse que l'opposition de deux générations consécutives se manifestait pour les vivants dans l'habitation. *Un fils ne peut habiter où habita son père* : 子不居父之寢. Cet ouvrage établit un parallélisme entre la disposition des tablettes dans le temple et l'organisation de la résidence familiale.

⁽²⁾ Dans le pays de Tch'ou, tout au moins, on lui oppose le principe du minorat; cf. Sseu-ma Ts'ien, *Mémoires historiques* (dorénavant cité, *S. M. T.*), t. IV, p. 349. Partout le droit des frères (reste de l'organisation agnatique indivise) s'oppose à celui des fils; cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 112 et 233 (texte important : on voit l'héritage revenir au fils [branche aînée] par l'intermédiaire du frère mineur. Le passage est sensible d'une conception juridique à l'autre). Cf. *ibid.*, p. 380 : *l'héritage est proposé aux frères pour qu'ils le déclinent*. Voir encore *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 107.

⁽³⁾ Cf. par ex. : *S. M. T.*, t. IV, p. 78, et *Tso tchouan*, trad. Couvr., t. III, p. 299.

⁽⁴⁾ Cf. par ex. : *S. M. T.*, t. IV, p. 78, 311 (discussion remarquable), 17, 281, 466. *Aj. Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 79.

⁽⁵⁾ Se reporter à ma *Polygynie sororale*.

forment, représente symboliquement la totalité des filles d'une génération. D'autre part, les rites nuptiaux supposent que le contrat matrimonial est, par essence, un contrat collectif et ne peut se conclure qu'entre groupes ⁽¹⁾. Enfin, du mariage patricien découlent certaines interdictions qui frappent le frère cadet et la femme de l'aîné; destinées, nous dit-on, à mettre entre eux une barrière, elles ressemblent à celles qui sont momentanément imposées aux fiancés ⁽²⁾. Il est visible que la polygynie sororale, pratiquée par l'aristocratie chinoise, est sortie par évolution d'un mariage collectif unissant un groupe de frères à un groupe de sœurs : ce type d'union est impliqué par l'organisation bipartite des Communautés rurales où la solidarité des moitiés composantes est entretenue par un système d'alliances totales périodiques. Le mariage polygynique est lié à l'adoption du majorat. Les usages matrimoniaux se sont, en effet, transformés de manière à faire admettre dans le groupe des sœurs épousées, une de leurs nièces qui doit être fille de leur frère aîné. A la mort de l'épouse principale, nulle succession ne s'ouvre entre les sui-

⁽¹⁾ Le divorce de même : la répudiation ne peut porter que sur le groupe entier des femmes. *Polyg. soror.*, p. 64, n. 1. Le mariage fait du groupe féminin un sujet juridique collectif; la répudiation du groupe polygynique détruit la collection qu'il a constituée juridiquement; cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 748. — L'état de veuvage n'est établi qu'à la mort du groupe entier; cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 485. La maternité est collective : elle est le fait du groupe entier; cf. plus haut, p. 13, n. 4, et *Polyg. soror.*, p. 89 (où je dois signaler, ligne 17, une faute d'impression grave : *paternels* pour *maternels*). L'autorité reconnue aux douairières est exercée collectivement par le groupe; cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 457.

⁽²⁾ Je signale quelques traces de lévirat qui m'avaient précédemment échappé. Tchouang tseu rapporte (chap. 29, trad. Wieger, p. 475) que le duc Houan de Ts'i, après avoir tué son frère aîné et l'avoir remplacé au pouvoir, en épousa la veuve (indication précieuse sur l'importance de l'influence féminine dans la vie seigneuriale). Le *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. I, p. 196) montre un membre de la famille de Tch'ou cherchant à séduire (afin d'accroître son prestige) la veuve de son frère aîné.

vantes; en vertu des principes communautaires, l'une d'elles est simplement déléguée comme remplaçante. On hésite à déléguer la nièce de préférence à la sœur cadette : cette hésitation est un signe certain de la force persistante des droits appartenant aux groupes indivis; elle est, de plus, un indice du fait que le privilège de majorité est un simple développement du privilège anciennement reconnu à l'âge⁽¹⁾. L'histoire du droit matrimonial montre que les contrats collectifs régulièrement renouvelés pour entretenir une alliance totale ont fait place à des contrats d'un type intermédiaire destinés à perpétuer une alliance entre des branches aînées, dynasties familiales substituées à la famille indivise : ces contrats, collectifs encore par essence, sont cependant conclus à l'avantage des individus qui représentent ces dynasties.

Ces individus sont des hommes. L'adoption du majorat va de pair avec l'adoption du privilège masculin. Ce qui, chez les nobles, se transmet par la filiation agnatique, c'est, essentiellement, le titre de chef de culte — chef du culte ancestral, chef, aussi, des cultes agraires étroitement unis au culte ancestral⁽²⁾. L'histoire des dieux agraires révèle en eux un fond de nature féminine progressivement atténuée mais toujours prête à éclater⁽³⁾. La représentation de ces divinités tient au progrès des idées relatives au Lieu-Saint. Celui-ci fut d'abord le lieu neutre de tout apparemment. Le progrès se fit sous l'influence des croyances dont la terre domestique devint l'objet au moment où prévalut l'influence des mères de famille : alors apparut l'idée de Terre-Mère. Lui être présentée suffit à une fille

(1) L'admission de la nièce dans le groupe polygynique procède d'un principe analogue à celui qui conduit le père à usurper la femme ou la fiancée du fils. Voir p. 13, n. 3. Voir *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 401.

(2) Voir sur ce point *Relig. des Chinois*, p. 24-30, 68 et suiv.

(3) Cf. *ibid.*, p. 62 et 127. — Cf. *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, t. XV, p. 318 et 360.

pour prendre rang dans la parenté. Un garçon doit, en outre, être exposé sur le Lit du Père de famille. Le Génie du Lit est masculin; il confère la puissance virile : le père, dans la maison, s'est substitué à la mère. Les usages nobles exigent, en effet, que le mariage se réalise par le déplacement des femmes; celles-ci figurent dans la famille à titre de brus et non plus les maris à titre de gendres. Dans le droit aristocratique, cette règle est stricte; on constate pourtant des exceptions⁽¹⁾. Chez les paysans, en revanche, l'usage des maris-gendres résiste mais tend à disparaître⁽²⁾. N'est-ce pas la preuve qu'aux deux types d'organisation en présence, noble et paysanne, il faut supposer une origine commune et des développements comparables bien qu'inégalement avancés? Les dieux agraires des villes nobles sont des chefs héroïsés, cependant que subsiste une Vertu spécifiquement féminine dans la terre domestique. Entre les idées de Lieu-Saint et de Terre-Mère, espèces de divinités globales d'aspect neutre ou féminin, et la conception des dieux mâles du sol, hiérarchie féodale de Héros, le passage est apparent : il laisse voir que la tenure masculine est le résultat d'un progrès général, mais acquis de façon plus nette dans le droit public, ou, pour parler plus précisément, dans tout ce qui touche d'un peu près à l'autorité publique.

Mêlés indistinctement aux forces saintes du Sol public ou

⁽¹⁾ *S. M. T.*, chap. 126. Biographie de 淳于髡 Chouen Yu-k'ouen. Ce personnage était un mari-gendre 贅婿 de la Maison de Ts'i.

⁽²⁾ Cf. *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Revue arch.*, 1921, t. XIV, p. 360 (note 1). *S. M. T.*, t. II, p. 168, montre le fondateur de l'unité chinoise, Ts'in Che Houang-ti, prenant une mesure draconienne contre les maris-gendres. J'ai l'impression que le gouvernement du premier empereur prit à tâche de répandre dans le peuple les principes du droit et de la morale aristocratiques. La mesure rapportée par *S. M. T.* ne doit pas avoir été isolée. Ts'in Che Houang-ti se vante dans les vers de ses inscriptions d'avoir propagé les règles de la séparation des sexes (cf. *ibid.*, p. 142, 166 et 188) et interdit le mariage des veuves (*ibid.*, p. 188). L'usage des maris-gendres a persisté jusqu'à nos jours (voir P. HOANG, *Le mariage chinois*, p. 99 et suiv.).

domestique, les mânes, selon les idées paysannes, vivent, masses confuses, dans les sources souterraines du pays natal ⁽¹⁾ ou dans la terre du grenier. Les grains que les nobles présentent à leurs Ancêtres doivent provenir de la terre familiale; les offrandes doivent se faire aux dates des Fêtes agraires; les Sources Jaunes, enfin, restent les vraies demeures des morts ⁽²⁾. Ceux-ci, pourtant, tendent à se réunir dans une Cour Céleste où suzerains et vassaux conservent les rangs et les insignes que, pendant la vie, leur assignait le protocole nobiliaire ⁽³⁾ : ils conservent la personnalité nettement définie que déterminait pour chacun d'eux le système de liens individuels où il était engagé. Le culte des ancêtres qui commande l'organisation noble tout entière (pouvoir paternel, majorat, infériorité féminine, filiation agnatique), a des racines certaines dans les croyances paysannes; il n'a pris figure indépendante, il n'a mérité son nom, qu'à partir du moment où, dès le monde des vivants assez puissantes pour que la mort ne les fît point évanouir, étaient apparues des personnalités ⁽⁴⁾. Une personnalité,

(1) Cf. *La vie et la mort*, p. 17 et suiv.

(2) *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 700, dans une formule de serment : 上有天下有先君。 « En Haut, il y a (pour témoins) le Ciel; en Bas, il y a les princes défunts. »

(3) *La vie et la mort*, p. 21, et *Che king*, trad. Couvreur, plus particulièrement p. 393-394.

(4) Le principal document se trouve au *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. III, p. 142) : on y voit seulement d'ordinaire la distinction des deux âmes ou plutôt des deux groupes d'âmes. En fait, ce passage a pour intérêt essentiel d'indiquer fortement les conditions de la survie : « Par l'usage d'un grand nombre d'essences d'êtres 物精, les âmes deviennent vigoureuses : c'est par (l'effet de) leur robustesse essentielle 精爽 (ainsi acquise) qu'elles arrivent à l'état d'êtres spirituels 神明 (spiritualisation, illumination : qualité des Esprits de toutes sortes). D'UN HOMME OU D'UNE FEMME DU COMMUN, s'ils meurent de mort violente (et non à bout de vie), il se peut que leurs âmes aient le pouvoir 馮依於人 d'entrer par possession dans [une forme (ou un corps ?)] humaine, de manière à être des Démons 淫厲 (expression qui s'oppose à 神明 : est Esprit qui reçoit un Culte régulier; est Démon qui n'y a point droit; tel est le cas

que la mort elle-même respecte, est un privilège réservé aux Substances enrichies par l'usage des nourritures, abondantes et exquis, que l'on tire de vastes domaines, champs, chasses et pêches, que l'on reçoit, consacrées par leur hommage, des groupes inféodés, parents ou vassaux, dans lesquelles, enfin, on incorpore des Vertus saintes grâce à un partage communiel avec les Dieux. Le droit de rendre un culte à des Dieux agraires ou ancestraux, la jouissance d'un domaine⁽¹⁾, l'aptitude à

du mort plébéien [s'il survit], ou d'un noble frappé de la peine suprême, la privation de culte). A plus forte raison le peuvent les âmes de Leang Siao, descendant de notre défunt prince Mou-kong, petit-fils de Tseu-leang, fils de Tseu-eul, qui fut Ministre dans notre pays, charge où (son grand-père, son père et lui) s'étaient succédé pendant trois générations. Bien que (notre pays de) Tcheng ne soit pas opulent et soit, comme on dit, une chétive seigneurie (*modestie de rigueur*), cependant, quand trois générations ont tenu le gouvernement de l'État, pour elles l'usage d'êtres 用物, certes, a été considérable, pour elles l'acquisition d'essences 取精, certes, fut faite en nombre élevé, pour elles la famille 族 (*branche familiale : l'ensemble des parents commandés par les trois personnages*) a, en outre, été une grande (famille). Le (pouvoir de) possession (de Leang Siao) (s'est) ainsi (trouvé) renforcé 所馮厚 et, de plus, il est mort de mort violente (*et non à bout de vie*) : qu'il ait eu le pouvoir d'être (*et d'apparaître à titre de*) démon 鬼 (kouei), n'est-ce pas régulier? Ce passage montre que la survie dépend de la nourriture et que la nourriture susceptible d'assurer la survie est le privilège des nobles (cf. p. 8, n. 1 : les nobles sont «les mangeurs de viande») ayant 1° des ancêtres pourvus d'un culte; 2° le commandement d'un groupe familial; 3° une charge féodale et un domaine. On verra plus loin que les êtres dont les essences nourrissent les âmes et qui sont tirés du domaine ou reçus en hommage, servent aussi à donner les emblèmes qui marquent le rang nobiliaire et caractérisent un individu et son groupe. — Sur la nourriture du chef, voir encore *ibid.*, t. I, p. 419 (*offrande du tigre de sel*).

⁽¹⁾ Sur la nécessité de posséder un domaine pour pouvoir rendre un culte. voir *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 380. Il convient que le domaine comprenne autre chose que des champs cultivés, car il doit fournir aux Ancêtres et au Chef, quand il communique avec eux, du gibier et du poisson. Voir *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 561. Cf. *ibid.*, t. III, p. 139, le récit de tractations destinées à obtenir un domaine qui soit un vrai domaine, c'est-à-dire qui contienne une montagne. Noter le rôle essentiel joué par un vassal, l'intendant du domaine, dans les rites funéraires (cf. par ex. : *Yi li*, trad. Couvreur, p. 444 et 450) : il plante la tablette provisoire sur laquelle va être bâtie l'effigie

commander, tout cela est reçu par investiture de l'autorité publique, tout cela est octroyé ensemble à qui contracte avec un Chef un lien personnel.

La révolution dont dépend le progrès des institutions chinoises, tant privées que publiques, a un point de départ unique : l'apparition du pouvoir seigneurial et du contrat de vassalité. Tout le progrès, d'autre part, se résume en une évolution symétrique des mœurs urbaines et villageoises, évolution plus poussée pour tout ce qui a trait au droit public et dont la marche fut plus rapide dans les cités.

Or, le Héros féodal est avant tout un fondateur de ville ⁽¹⁾.

Supposons qu'un groupe d'hommes se soit détaché de la communauté rurale et soit allé vivre dans l'enceinte d'une cité ou d'un gros village, au sein d'une agglomération permanente. Pour ces hommes, jadis, la vie de société était réduite aux périodes de Fêtes : à leur occasion, les individus entraient en contact, mais seulement à titre de délégués d'un groupe et pour servir des intérêts traditionnels nettement définis. Devenue

du mort et dressée sa bannière. Un rôle aussi important est joué par un autre vassal, le forestier, chargé du rappel de l'âme que l'on va fixer sur la tablette (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 204).

(1) Voir *Che king*, trad. Couvreur, p. 57, 346, 361, 397 et 405. Le Fondateur a le pouvoir de déterminer l'orientation et de consulter les sorts (cf. p. 67). L'orientation de la ville demande : 1° une observation des ombres, destinée sans doute à fixer la direction du Sud et des autres points cardinaux ; 2° une observation du Yin et du Yang (cf. p. 362) de la contrée. Ce passage du *Che king* constitue, je pense, la première mention des croyances qui sont à l'origine de la géomancie ; il atteste le rôle directeur joué en pareille matière par les idées de Yin et de Yang à l'époque la plus haute que nous puissions atteindre, celle de la rédaction des Chants sacrificiels du *Che king*, laquelle ne peut guère être rapportée plus bas que l'un des deux siècles qui précèdent le VI^e siècle avant l'ère chrétienne. — *J'emploierai tout au long de cette étude l'expression VILLE (uniquement pour abréger) dans le sens de : AGGLOMÉRATION RELATIVEMENT IMPORTANTE ET RELATIVEMENT PERMANENTE.* Dans les récits légendaires, les villes ont tout l'air de ressembler à des camps. Rien ne dit, d'autre part, qu'elles aient été plus que de gros villages.

maintenant chose quotidienne, la vie de société engage chacun d'eux dans une multiplicité de rapports occasionnels, variables, incessamment renouvelés. N'apparaît-il pas que, détaché de l'ensemble, leur groupe, de volume moindre et de densité plus grande, forme un milieu favorable à l'avènement de nouveautés telles que les obligations personnelles et le pouvoir gouvernemental ? Dès qu'une concentration à peu près permanente devient la règle de la vie sociale, la nécessité doit se faire sentir d'une puissance régulatrice dont le contrôle s'exerce de façon continue sur le jeu d'intérêts individuels variant sans cesse et toujours en opposition. Ainsi peut s'expliquer la fondation d'une autorité reposant sur des liens de nature personnelle, nouvellement conçus et surajoutés à des liens anciens de solidarité territoriale. Telle est l'autorité dévolue au seigneur féodal. Il est le chef d'une communauté, mais chaque vassal est lié à lui personnellement ; chaque terre est donnée par lui en fief et pourtant le pays tout entier est son héritage.

Les hommages des vassaux sont régis par le rythme des saisons. La cour seigneuriale garde encore quelque chose d'une assemblée saisonnière. Si le groupe féodal sort d'une communauté territoriale accordant au Lieu-Saint qui préside à ses réunions, une Vertu régulatrice s'étendant indifféremment aux hommes et aux choses, le Chef féodal ne doit-il pas avoir la même Vertu ? ne doit-il pas la posséder indivisément avec le Lieu-Saint, dans une espèce de collégialité ? Le Lieu-Saint, dès lors, apparaîtra comme une sorte de patron à la fois familial et personnel : car les liens individuels sont à la base du pouvoir des dynasties seigneuriales. Enfin, la Vertu globale de ce Centre Ancestral — à mesure que dans la Ville tend à se spécialiser l'action gouvernementale confiée à une hiérarchie de dignitaires — se répartira entre des Génies et des Dieux, hiérarchisés et spécialisés eux aussi : Ancêtres agnatiques des familles différenciées, Génies virils des maisons et des fiefs, ayant tous l'as-

pect de Héros et tous pourvus, mêmes les dieux agraires, d'une résidence urbaine. Avec les nouvelles conditions de vie qu'elle entraîne, la fondation des villes au sein des Communautés rurales (ou, tout au moins, l'établissement de fortes agglomérations) est donc à l'origine du développement complexe qui permet au Chef d'incorporer en lui la Vertu diffuse des Lieux-Saints.

Présentées à titre d'analyses, et avec le simple objet de faire saillir les connexions des faits et leur ossature logique, ces vues paraîtraient légitimes et, peut-être, satisfaisantes. Le sont-elles, si, abandonnant l'ordre statique, c'est à bâtir un schéma d'explication génétique qu'on prétend les faire servir? De ce dernier point de vue, rien, sans doute, n'est plus décevant que le *préjugé du processus interne*. Un exposé dont il inspirerait l'esprit — même s'il ne visait qu'à présenter une perspective cavalière, même si l'on avait soin de réserver l'importance des singularités qu'élimine toute image générique — aurait encore cet inconvénient majeur : à chacune des étapes qu'on voudrait assigner au développement historique des faits, on éviterait difficilement d'employer (au moins par préterition) des formules telles que : « il fut un temps où . . . », « la nécessité se fit sentir de . . . », « il arriva que . . . ». L'effet de ces formules serait, *au choix*, soit de faire apparaître l'évolution comme une suite d'accidents et de caprices, soit, tout au contraire, de la supposer déterminée par l'empire des besoins logiques : ceci revient, dans les deux cas, à une projection dans les faits de la philosophie de l'auteur, projection toujours abusive et singulièrement grave si elle se fait inconsciemment. En fait, chaque étape du progrès décrit se trouve appendue à une sorte de vide historique et particulièrement la première et la plus importante. On pourrait, en somme, passer sur l'indétermination des formules initiales, une fois entendu qu'elles sont

mises, non pour nier l'existence et la diversité possible des faits inauguraux, mais pour témoigner d'une ignorance de détail à la rigueur excusable; il conviendrait, à tout le moins, qu'on soit fixé sur le premier point de départ. En l'espèce, cette segmentation des communautés rurales, d'où tout le reste, en effet, peut suivre, quelles en sont les raisons de fait?

L'hypothèse d'un envahisseur dont l'apport aurait modifié la constitution de la société chinoise, semble fournir un point de départ à une étude historique. Elle revient, en réalité, à éliminer du champ des recherches la question dont l'intérêt peut pousser à les entreprendre, savoir : la constitution de l'autorité seigneuriale. Reste seulement à expliquer une série d'interactions (hypothétiques) entre deux milieux affrontés : les explications qu'on en peut apporter seront nécessairement d'ordre idéologique⁽¹⁾. C'est encore à de l'idéologie que ramène le second système; car, s'il prend une allure génétique, il consiste à donner par transposition à une chaîne de connexions logiques l'apparence d'une suite de faits historiques.

Un défaut évident est commun aux deux partis pris. Si l'on prétend reconstituer à l'aide de faits institutionnels le développement historique où ils s'insèrent, on n'y peut arriver qu'à l'aide de pétitions de principe continues. Tel est le cas des systèmes qui expliquent tout. L'ambition, au reste, est bien creuse, paresseuse à la fois et pressée, qui fait épouser une thèse, pousse à l'illustrer et ne doute pas qu'il n'y ait rien de plus à faire qu'à la présenter, élue et séduisante. Ces arrangements concertés pour donner l'illusion du vrai et du neuf, il y a, tout au plus, intérêt à les produire aux regards des

(1) Un problème de cet ordre ne peut être traité de façon positive que si l'on possède une série de renseignements statistiques : sinon, on en revient toujours à des explications tirées d'une théorie des *compromis*.

savants de ces disciplines usées pour qui c'est un bienfait qu'on les vienne inviter à rajeunir leur effort et à rompre de vieux attachements.

La sinologie n'en est pas là. L'avantage qu'il y a pour nous à confronter des systèmes d'explication (en sus de celui que l'on trouve à faire le tour du problème, par des routes diverses, et de façon à l'apercevoir dans sa complexité) est de nous amener à concevoir nettement l'alternative suivante : ou bien, si l'on est réduit à des faits institutionnels, il faut se borner à une étude toute statique ; ou bien, si l'on est décidé à proposer une explication qui ait quelque droit à se dire génétique, il convient d'abord de trouver des documents où apparaissent les conditions réelles auxquelles, au moins à son début, est lié le développement des institutions féodales.

Le problème peut se formuler ainsi : par quelle méthode peut-on constituer un ensemble de documents⁽¹⁾ renseignant sur les conditions de fait et de milieu qui ont favorisé l'apparition du pouvoir seigneurial et des institutions connexes ?

*
* *

Si on laisse faire les Chinois et les Sinologues, de toute la littérature ancienne, il ne restera bientôt rien qui semble posséder quelque valeur documentaire.

Depuis deux bons siècles, l'érudition chinoise a produit un énorme travail. Toutes les traditions scolaires relatives aux œuvres léguées par l'antiquité ont été remises en question. Le moment où les Occidentaux ont connu ces recherches est une

⁽¹⁾ En Chine et pour le sujet qui nous occupe, nous ne pouvons trouver en fait de documents que des LÉGENDES HISTORISÉES : les réflexions qui vont suivre visent uniquement ce type de documents.

date de la sinologie. Rien qu'à les utiliser, le progrès fut considérable. Engagés dans la voie où marchaient les érudits de la Chine, les érudits de la sinologie ont quelquefois poussé plus loin ⁽¹⁾.

Le succès de l'érudition chinoise tient à l'esprit critique qui semble l'animer. Si brillants que puissent paraître les résultats, je dois le dire tout de suite : l'esprit qui inspire cette critique érudite n'est point l'esprit positif et véritablement critique.

Elle se signale par deux traits.

Elle s'attache aux OEuvres et songe peu aux faits. Ses principes sont ceux d'une exégèse rationaliste qui n'a jamais conçu de doutes sur la légitimité de ses postulats.

Les ouvrages de la période classique ont si belle apparence et tant de pompe scolastique les entoure, qu'ils inspirent d'abord le respect le plus grand. Mais examinez leurs papiers de famille, cherchez les secrets de leur transmission : celle-ci apparaît comme une suite d'accidents ou de désastres. Dans la plupart des cas les interpolations se compliquent de mutilations ; quelquefois, des réfections partielles, sinon totales, succèdent à des disparitions plus ou moins longues, voire à des destructions quasi-complètes. L'histoire est lamentable : l'esprit le plus pieux et l'érudition la plus formidable ne sont pas de trop pour la reconstituer. Quant à reconstituer les œuvres, c'est une autre affaire : trop heureux si l'on arrive, par des hypothèses savamment conduites, à induire que telle réfection fut inspirée par un esprit moderniste ou archaïsant. J'ai peur de dire trop : ce n'est guère que dans le choix d'un type plus

⁽¹⁾ Le progrès est sensible quand, des *Prolégomènes* de Legge à ses *Chinese Classics*, on passe à l'*Introduction* écrite par M. Chavannes pour sa traduction des *Mémoires historiques* et au mémoire de M. Pelliot sur le *Chou king en caractères anciens et le Chang chou che wen*, Mémoires concernant l'Asie orientale, publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (cité dorénavant : PELLIOU, *Chou king*).

ou moins désuet d'écriture que l'un ou l'autre esprit se révèle ⁽¹⁾. Pour établir de façon positive quelques variantes véritables (peu nombreuses et relativement récentes), il a fallu attendre, heureuse et exceptionnelle fortune, la découverte des manuscrits de Touen-houang ⁽²⁾.

Sans doute des lettrés indigènes ne dépensent jamais trop de labeur et d'ingéniosité à établir l'histoire littéraire de leur pays : ce n'est, certes, pas chose sans intérêt que de connaître les modes et les préjugés archéologiques qui ont, au cours des temps, exercé leur action sur la lecture des ouvrages anciens. Pourtant, il faut bien le noter, de l'œuvre entreprise se dégage un esprit qui peut faire figure d'esprit critique, mais dont les conséquences sont parfois fâcheuses. A voir révélées tant de falsifications (on emploiera ce terme un peu gros si l'on veut donner de l'importance au travail qui les révèle), on se sent enclin — c'est au moins le cas des Occidentaux qui, pour avoir exagéré d'abord l'antiquité des choses chinoises, sont maintenant portés à la réduire — soit, c'est la manière brutale, à traiter de faux une bonne partie des œuvres anciennes, soit, c'est la manière modérée, à attribuer leur rédaction à une époque assez basse. On acquiert ainsi des libertés précieuses : tout invite à expliquer par des influences étrangères les faits qui, pour être expliqués en champ clos, demanderaient pas mal de peine. Pour aider à comprendre la Si-wang-mou, la Reine de Saba ne peut-elle venir d'Abyssinie avec un phénix (c'est-à-dire une autruche), ou (pour varier et faire mieux) Héra descendre de l'Olympe ? Qui empêchera d'affirmer que le Taoïsme — cet immense courant de la pensée chinoise — n'est qu'une édition falsifiée du Bouddhisme ? Et, puisque, table rase étant faite du passé, une floraison d'œuvres (d'autant plus

(1) Cf. PELLLOT, *Chou king*, p. 147 et suiv.

(2) Cf. *ibid.*, p. 169 et suiv.

dense) surgit à une époque qu'on peut placer peu avant l'ère chrétienne, n'est-on pas en droit d'admettre, n'est-on pas obligé d'admettre, que ce brusque éclat littéraire est dû à un apport de l'étranger ?

Je n'ai aucune raison de croire que les influences indiennes, grecques ou abyssines ne se sont pas exercées sur les Chinois. J'éprouve pourtant quelque pitié à voir ceux-ci tout près de perdre, sans compter leur vieille histoire, toute espèce d'originalité — cela par la faute de leurs lettrés, trop soucieux d'histoire littéraire. La faute est certaine; nous n'en serions pas là, si leur travail au lieu de se porter presque tout sur les Œuvres, s'était porté sur les faits.

Admettons ce qu'on appelle les résultats les plus décisifs de la critique : les œuvres, toutes plus ou moins et toutes beaucoup, sont remaniées, interpolées — récentes. Le dommage est certain, si l'on désire connaître au juste l'art de l'auteur, primitif ou supposé : disons, par exemple, de Confucius. Ce dommage est-il grand ? Pour le prétendre, il faut croire que la personnalité de l'auteur s'affirmait dans la rédaction primitive de l'ouvrage : soit, par exemple, du *Chou king*. Quel sinologue, depuis Legge, oserait dire que, dans une œuvre de ce type, puisse s'entrevoir autre chose que la tradition d'une école locale ? Mais laissons auteurs et œuvres, passons aux faits. Certains chapitres du *Chou king* sont authentiques : Sseu-ma Ts'ien les a utilisés. D'autres chapitres, parus après lui ou qu'il a méprisés, sont des faux. Que veut dire *authentique* et que veut dire *faux* ? Simplement ceci : que, de deux arrangements de faits, l'un s'atteste plus ancien que l'autre et que le second a été, par un artifice plus ou moins marqué, rattaché au premier. Quant aux faits, dans les deux cas, ils sont pris à la tradition. Celle-ci vaut ce qu'elle vaut (ce point reste à voir). Relative à un passé vieux d'un millier d'années, dans un pays où les archives (quand il y en eut) ont toujours été rapidement détruites,

croit-on qu'elle vaille beaucoup plus ou beaucoup moins selon qu'elle a été recueillie à trois ou quatre siècles de distance ? Le *Chou king authentique* est plus proche de la rédaction confucéenne ? C'est possible. Le *faux Chou king* est *fabriqué* ? Il l'a été à l'aide de récits qui se retrouvent, par exemple, dans Mei ti. Mei ti et Confucius sont sensiblement contemporains. La valeur de leurs documents diffère-t-elle ? Le *Chou king authentique* est-il moins *fabriqué* que l'autre ?

Mais parfois il arrive aux érudits chinois de s'occuper des faits : le plus souvent, c'est à titre subsidiaire et pour déceler des interpolations. Une critique strictement philologique devrait, en ce cas, parler en maîtresse. Hélas ! avec une langue comme le chinois, les ressources de la philologie et de la stylistique sont minimes ; comment utiliser le principe de l'unité de style pour une littérature où les œuvres les plus personnelles sont une marqueterie continue ? En fait, un désir anime les érudits : dégager le texte de ses impuretés. Leurs principes se résument dans l'idée spéciale (elle n'est peut-être pas particulière aux Chinois) que l'on se fait de la pureté d'un texte quand c'est un texte saint : tel est le cas des Textes Classiques. Écrits par un Sage ou inspirés par sa Sagesse et destinés avant toute chose à former des sages, le lecteur n'y doit rien trouver qui ne soit conforme à l'idéal de la Sagesse, tel du moins qu'il le conçoit ou qu'on le conçoit dans son entourage.

Il est significatif que la *critique érudite* compte parmi ses ancêtres Tchou Hi, le plus grand des écrivains traditionnalistes ⁽¹⁾ ; significatif, que l'époque de son épanouissement coïncide, sous la dynastie mandchoue, avec un retour décidé à la tradition ; significatif, qu'elle soit en plein renouveau de nos jours, à un moment où l'esprit traditionnaliste a tant de raisons de faire face et de se défendre. Avec des allures quelquefois

(1) Cf. PELLIOU, *Chou king*, p. 126 et n. 1 de ladite page.

frondeuses, l'érudition chinoise est toujours au service de l'orthodoxie. Si, de plus en plus, elle prend l'apparence d'une critique, c'est qu'elle ne songe pas à sortir des limites d'une scolastique ancienne et que le besoin de rigueur orthodoxe va croissant. Son œuvre est de purifier les textes, c'est-à-dire d'en éliminer (sous prétexte d'altérations) les faits où ne semble pas se manifester la raison profonde des Anciens.

Cette œuvre a été poursuivie avec une ardeur accrue pendant tout le cours de l'histoire chinoise. Je ne garantis pas que les ouvrages n'aient pas souffert des triomphes de la critique plus que des injures du temps. Lorsque, aux débuts de l'ère impériale, la doctrine dite confucéenne commença à s'opposer résolument à la doctrine dite taoïste, le mot d'ordre fut de pourchasser dans les œuvres tout ce que l'on appela dès lors *faibles taoïstes*. Rien de plus instructif, sur ce point, que la biographie de Confucius. Confucius est un Saint. Il est un Saint parce qu'il a, non pas accompli des miracles, mais manifesté un Pouvoir Princier s'étendant aux hommes comme aux choses. Cependant, lisez sa vie : c'est une vie de Maître d'École, abondant en vérités moyennes. Quelques anecdotes, il est vrai, le montrent doué d'une faculté surhumaine de divination ou d'une perspicacité extraordinaire en matière de prodiges : on en conclut que le biographe a *emprunté* ces *faibles* à des recueils non orthodoxes, où on les retrouve, en effet, et que l'on déclare entachés d'esprit taoïste ⁽¹⁾. On peut, ajoute-t-on, apporter, par surcroît, une preuve certaine de l'altération imposée à l'histoire. « Le Maître, dit le *Louen yu* ⁽²⁾, ne discourait pas sur les prodiges, les tours de force, les actes de rébellion et les êtres surnaturels. » La preuve paraît certaine, car l'idée ne vient pas : rien ne garantit que la formule du *Louen yu* soit

(1) *S. M. T.*, t. V, p. 437.

(2) *Louen yu*, VII, 10. Maxime reproduite par *S. M. T.*, t. V, p. 412.

primitive — ou ait eu primitivement le sens qu'on veut lui donner ⁽¹⁾. Rien, pourtant, ne prouve que le précepte qu'elle paraît contenir ait été appliqué du temps de Confucius. Ne peut-on supposer que l'adoption du précepte conduisit précisément à faire éliminer les anecdotes édifiantes qu'il est étonnant, après tout, de retrouver en si petit nombre? On devrait, ce semble, à propos d'un Saint (ou d'un Dieu), se demander si c'est l'histoire ou la légende qu'on trouve aux débuts. L'emprise de l'esprit historique est si grande que, sur ce point encore, les Occidentaux suivent les Chinois. On n'aperçoit pas le postulat. On admet comme vérité de bon sens que le récit, d'abord exact, des faits s'est altéré peu à peu, le recul aidant, sous l'effort combiné des zéloteurs et des incroyants ⁽²⁾. Pourtant, même dans la vie laïque et même en temps normal, la première formule d'un événement ⁽³⁾, s'il est un peu émouvant et mérite d'être retenu, ne résulte-t-elle pas d'une association conventionnelle de thèmes imposés? n'est-elle point un schème? et n'est-ce pas le fait historique qui exige, pour se construire,

⁽¹⁾ Comme beaucoup de formules où se révèle, dit-on, ce que l'on appelle l'agnosticisme de Confucius, celle-ci a, peut-être, primitivement, simplement traduit la *prudence réelle* du Sage en matière de choses religieuses. A mon avis, Confucius *s'interdisait* à l'ordinaire de parler de prodiges afin de n'en point provoquer et en vertu du principe que Dieux et Hommes ont des domaines *séparés*. Mais, consulté sur un prodige *réalisé*, pourquoi n'en aurait-il point parlé?

⁽²⁾ S. M. T., t. V, p. 438 : « Sseu-ma Ts'ien aurait pu aisément multiplier ces textes qui *sont l'hérésie*, car ils abondent dans la littérature non confucéenne... il *devait* sentir que la légende ou l'esprit de polémique y jouaient un trop grand rôle ». (C'est moi qui souligne.)

⁽³⁾ Me permet-on une anecdote? En août 1908, à Corte, une petite fille (qui sortait de l'école primaire) m'a appris *le fait* de la mort d'E. Arène (qui, même en Corse, n'était pas un Dieu) : « Cette nuit! il a fait grand vent! c'est qu'Emmanuel Arène, il est mort! » Je me porte garant que cette phrase n'est pas le doublet d'un texte sur la mort de César ou la mort du duc de Tcheou, — ni une interpolation de la légende dans l'histoire. C'est un schème résultant d'une association *imposée* de données thématiques et c'est aussi le point de départ de l'enregistrement d'un fait historique.

quelque recul ? Une croyance, une fois établie et devenue officielle, peut (luxé dangereux) affecter d'être fondée sur la raison humaine ; elle peut vouloir s'épurer par le travail d'une critique orthodoxe. Par quels prestiges s'est-elle fondée si elle n'était pas d'abord toute sainte et chargée de matière divine ? Moins factices que sa bonhomie sont, peut-être, les traits héroïques de Confucius. La question, tout au moins, doit être examinée. *A priori*, rien ne force, sinon une exégèse d'un rationalisme incorrigible, à admettre que les *fables taoïstes* sont des *interpolations*. Au reste, de quel droit parler d'*interpolations* ? Oublie-t-on que, de toutes façons, la biographie était constituée quand Taoïsme et Confucéisme s'organisèrent en écoles rivales ⁽¹⁾ ?

Sseu-ma Ts'ien, sous l'empire d'un fidéisme rationaliste, qu'on peut appeler esprit critique, si l'on veut, puisqu'il conduit à faire un choix, a éliminé de la vie de Confucius à peu près tous les traits légendaires. Avec des données hagiographiques, il a fait une biographie. Pour la période la plus ancienne de l'histoire de Chine, il a transformé en documents historiques les débris d'une tradition mythique. Il donne ici moyen de prendre l'esprit historique en flagrant délit de falsification. Sseu-ma Ts'ien avoue ⁽²⁾ quelque part qu'il a pour source un chant rituel. Ailleurs, *sans rien dire*, il en utilise un autre ; celui-ci, à propos de la Nativité d'un Enfant-Dieu, s'écrie ⁽³⁾ : « Or, dans la ruelle, abandonné, — bœufs et moutons l'ont protégé ! » « Les chevaux et les bœufs qui passaient, l'évitaient tous et ne le foulaient pas aux pieds » traduit Sseu-ma Ts'ien ⁽⁴⁾. Supposez les vers perdus : un mythe disparaît presque ; en

(1) Cf. *S. M. T.*, t. I, introd., p. xiii et suiv.

(2) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 208.

(3) Cf. *Che king*, trad. Couv., p. 349. Voir *Rev. arch.*, t. XIV, p. 331 et 334.

(4) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 210.

revanche est créé un fait presque historique. Sseu-ma Ts'ien est communément appelé le Père de l'Histoire chinoise, voire même, par les amateurs d'analogie, l'Hérodote de la Chine. Il est vrai qu'il a voyagé : « Pour moi, j'ai été à l'Ouest jusqu'au K'ong-t'ong; au Nord, j'ai passé le Tchouo-lou; à l'Est, je me suis avancé jusqu'à la mer; au Sud, j'ai navigué sur le Kiang et la Houai; lorsque je m'adressais aux notables et aux vieillards, tous, pris chacun à part, me parlaient communément des localités où se trouvèrent Houang-ti, Yao et Chouen; leurs traditions et leurs notions étaient, certes, fort diverses; d'une manière générale, CELLES QUI NE S'ÉCARTENT PAS DES ANCIENS TEXTES sont les plus proches de la VÉRITÉ⁽¹⁾. » On peut voir par cette déclaration que l'esprit de la critique historique et ses méfaits remontent haut.

L'histoire de la Chine ancienne s'est constituée grâce à la fabrication de faits historiques que l'on obtenait en épurant de tout élément mythique un lot dépareillé de légendes locales, de romans et de gestes⁽²⁾. L'épuration a été conduite par une volonté plus obstinée et plus systématique quand il s'agissait des Saints, des Héros, des Anciens⁽³⁾ — des fondateurs de la civilisation nationale : dans leur vie ne doit se glisser

(1) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 95.

(2) Voir le récit des *Aventures errantes* du futur duc Wen de Tsin in *S. M. T.*, t. IV, p. 283 et suiv. Cf. les récits sur le Fondateur des Han, *ibid.*, t. II, p. 324 et suiv. Est-il permis de remarquer : 1° que le style des historiens n'est jamais plus vif et plus brillant que dans de pareils passages; 2° que la beauté de ce style « concis, clair, vigoureux », « froid, impassible » fait au critique l'impression de donner des événements « une photographie merveilleusement nette » (cf. *S. M. T.*, t. I, introd., p. CLXIII-V) ceci, au moment même où le chroniqueur raconte la fable la plus étrange de son œuvre ? — Chronologie à part, les parties de l'œuvre de Sseu-ma Ts'ien qui se rapportent aux temps les plus récents, donnent, à bien des égards, le sentiment qu'elles sont les plus romanesques de toutes. Les légendes contiennent une sorte de vérité. Quelle vérité y a-t-il dans les romans ? Ceci sort de notre sujet.

(3) Si l'aspect *roman* est sensible dans les récits que fait Sseu-ma Ts'ien du début des Han, c'est qu'il écrivait à l'époque de cette dynastie et que le prestige

aucune tache. Les ouvrages (conservés par chance) où se retrouvent des débris de légendes, ont été condamnés comme des œuvres hétérodoxes, pleines de fables et d'inventions. Quelques traits aberrants restent glissés dans les Classiques ou les Histoires officielles. Uniformément considérés comme des altérations ou des falsifications, ils servent de matière à l'exercice d'une critique scolastique. Celle-ci travaille à la plus grande gloire de l'orthodoxie : c'est-à-dire de la Raison.

Parmi les Occidentaux, les uns (c'est le parti prudent) se consacrent à l'histoire littéraire, satisfaits de découvrir les différentes modes qui ont régi la lecture des œuvres anciennes, et ne cherchant aucun moyen d'atteindre les sources profondes de ces œuvres; les autres (plus hardis ou dominés par le goût de l'histoire) ou bien, poussés par le mépris de documents mêlés de fables et de faux, leur dénie toute antiquité et, heureux d'avoir fait table rase, s'ils ne se contentent pas du plaisir simple de détruire, goûtent les joies faciles d'un jeu de reconstruction arbitraire, ou bien, se résignant moins vite à ne rien savoir d'historique sur le passé chinois, hésitent devant chaque fait, tentés d'y trouver de l'histoire et devinant un fond légendaire, s'efforçant de démêler le faux et le vrai et désespérés, s'il s'agit d'indiquer des critères stables et justes.

Pour nous, nous voici, non pas tout à fait sans ressource, mais face à un héritage que l'inventaire révèle médiocre et montre divisé en deux lots disparates :

d'une part : une chronologie qui ne remonte pas très haut⁽¹⁾; — dont on sait très bien qu'elle a été refaite, refon-

de celle-ci s'accommodait mieux d'une gloire épique que d'une histoire épurée par la critique orthodoxe.

(1) S. M. T., donne des dates à partir de 841 avant Jésus-Christ (cf. t. I, p. 275).

due par principe et systématiquement rebâtie⁽¹⁾; — au reste, la plus sèche du monde et jointe à une liste de faits aussi insignifiants ou aussi abstraits que possible; —

d'autre part : quantité d'anecdotes dont certaines sont rattachées à la chronologie sans que jamais il puisse y avoir apparence de certitude ou que puisse être dosée la part d'artifice; — dont les autres, rapportées à des âges sans chronologie, se présentent tout de même datées et localisées⁽²⁾; — toutes ayant, par effet d'une passion d'orthodoxie qui tient lieu d'esprit historique et d'esprit critique, pris figure de faits singuliers; — et toutes, cependant, présentant une allure figée, stéréotypée, conventionnelle.

Acceptons le fait.

La littérature chinoise est une littérature de centons : vérité fort simple, que bien peu, sans doute, refuseraient d'admettre parmi ceux qui ont une connaissance directe des textes, mais vérité qui, prise à la rigueur et dans toutes ses conséquences, fait éviter de fausses démarches et peut engager sur une bonne route.

On connaît l'importance des *allusions littéraires* dans les ouvrages récents. Ces ouvrages sont des *compositions* qui visent à l'Art et que l'on pare d'élégances empruntées : étoffes de luxe décorées au poncif de motifs éternellement plagiés. —

⁽¹⁾ Sur les incertitudes de la chronologie chinoise et les systèmes qui s'opposent, voir l'étude de M. Chavannes qui forme l'Appendice I du t. V de *S. M. T.*, Je crains que M. Chavannes ne se soit montré trop optimiste. Par exemple, il semble bien qu'on ait cherché à donner une durée approximative de 500 ans à chacune des dynasties royales, et, aussi, à mettre 500 ans d'intervalle entre Confucius et Tcheou-kong. 500 est un grand total.

⁽²⁾ Par exemple, dans les *Annales* écrites sur bambou, *Tchou chou ki nien* (citées dorénavant : *Annales sur bambou* et citées directement, bien qu'il existe une traduction de Legge, les commentaires formant le seul intérêt de cet ouvrage).

Les œuvres anciennes sont tournées vers la pratique; leur objet est l'éducation du Prince et des Sages qui pourront l'aider. De ces œuvres faites pour l'usage, les centons forment la trame et non le décor : sentences oratoires, symboles philosophiques, thèmes d'action, destinés à persuader et à guider, ayant valeur de proverbes, non pas copiés de texte à texte mais passant d'âme à âme, imposés à l'auteur, s'imposant au lecteur par l'empire des traditions.

S'agit-il de démontrer quelles Vertus sont nécessaires à un ministre et d'expliquer comment on doit s'y prendre pour défendre son prince, repousser l'outrage et gagner le prestige? On nous peint Confucius qui, s'emparant de bouffons envoyés pour bafouer son seigneur, les fait écarteler aux quatre portes⁽¹⁾.

Lisons l'anecdote en historien et faisons la critique. Un récit ne parle pas de l'écartèlement : est-il expurgé? Les autres, au contraire, qui en parlent, ont-ils été altérés par la fable? Qu'a fait au juste Confucius? La question n'est pas sans importance; mais comment la régler avec quelque certitude?

Une autre question la domine, susceptible, celle-ci, d'une solution correcte et qui mène plus loin. Pourquoi le thème de l'écartèlement s'est-il imposé, soit à l'esprit de Confucius pour guider son action, soit à quelques-uns de ses biographes pour guider leur rédaction?

L'historien ne voit qu'un fait, qu'il intitule fait historique, savoir : l'acte de Confucius. Les textes dont il dispose sont contradictoires; ils sont remaniés : dans quel sens? Il faut le décider avant de conclure. Prend-on la décision en vertu d'une théorie générale (consciente ou non)? il y a postulat.

⁽¹⁾ Les textes relatifs à cette anecdote seront étudiés dans le corps de l'ouvrage sous le titre : *L'entrevue de Kia-kou.*

Prend-on parti en considérant seulement les textes? il y a pétition de principe. Évite-t-on la faute de ne pas voir dans le document une formule toute faite? nul problème ne semble plus en jeu.

Substituons à la critique des philologues une analyse qui soit résolument sociologique, ou, si l'on veut, qui tienne d'abord compte de l'histoire des institutions et des croyances.

Pour nous, il y a deux faits, connexes, articulés, qui, tous deux, sont des faits historiques. L'un, connu par les documents, l'action de Confucius, est incertain bien que daté. L'autre fait est la rédaction des textes, ou, plutôt, la croyance qu'elle implique. Si le thème de l'écartèlement ne s'est pas en réalité (question réservée) imposé à l'esprit de Confucius, il s'est, en tout cas, imposé à celui de la plupart des rédacteurs. Ce second fait, difficile à dater, est certain.

Il commande l'autre. Ce n'est point une date abstraite qu'on a seulement à placer à son rang dans la chronologie : il invite à une enquête. Si la croyance, attestée par les biographes de Confucius, dans la vertu que possède un écartèlement pour dissiper l'outrage et amasser le prestige, ne s'est point formée après la mort du Maître, si l'étude que l'on doit en faire montre qu'elle régnait bien avant, le problème de fait se trouve précisé. Pour quelles raisons Confucius n'aurait-il pas obéi à cette croyance? Cette remarque peut, sans postulat, orienter la critique des textes. Ainsi, dans la mesure où elle juge utile et possible d'établir un fait singulier, l'analyse sociologique vient aider la critique historique — impuissante sans son secours.

Ces observations font sans doute entrevoir que le fait singulier — que l'on nomme fait historique et qui est le fait tel que l'enregistre l'histoire — est, non pas un fait brut, mais le produit d'une élaboration; c'est une construction abstraite, réalisée par le travail critique de l'historien, à partir d'une

donnée qui constitue le fait réel. Cette donnée complexe — émotionnelle plus encore qu'intellectuelle, et, plus encore qu'émotionnelle, pratique — est le *thème* traditionnel, stéréotypé, convenu, ou le *schème*, la suite de thèmes, non moins traditionnel et non moins convenu, dans lesquels s'est nécessairement formulé tout d'abord⁽¹⁾ ce qui a mérité de donner lieu à un procès d'enregistrement.

Les documents chinois, poussière de centons plus ou moins raccordés à des dates, peuvent malaisément servir à établir ces suites de faits singuliers, hypothétiques et abstraits qui forment une histoire. Ils ne le peuvent pas, en tout cas, immédiatement et en se passant de l'analyse sociologique. Celle-ci, en revanche, trouve, dans ces documents composés de thèmes et de schèmes, des faits, évidemment mal reliés entre eux, mais réels et certains, qu'elle est en mesure d'utiliser.

Un espoir nous est permis depuis que nous savons avoir affaire à un lot de formules proverbiales. Du même coup, de fausses démarches vont nous être épargnées.

Ayant reconnu dans les thèmes une valeur de croyance commune, nous ne serons point tentés par le jeu érudit et facile qu'offre la recherche obstinée des *doublets*⁽²⁾.

Une princesse en avalant un œuf d'hirondelle conçoit un fils

⁽¹⁾ J'ai montré le caractère conventionnel que prenait en Chine l'expression des émotions dans un article paru dans le *Journal de Psychologie*, 19^e année (février 1922), p. 97-118 : *Le langage de la douleur, d'après le rituel funéraire de la Chine classique*. On y verra comment des thèmes peuvent servir à exprimer la pensée et à déterminer l'action, par exemple p. 111 et n. 67. — L'historien part de ces données pour les transformer en faits historiques, dont l'idéal est la date pure localisée.

⁽²⁾ Le mot *doublet* est amphibologique : on a tort de ne point l'éviter quand on ne songe pas à une espèce de plagiat. Je choisis, pour la discussion, un exemple à propos duquel j'ai fait la faute de dire doublet quand il eût fallu dire : thème mythique. Cf. *Relig. des Chinois*, p. 94. — Sur la Mère des Yin, voir *Fêtes et Chansons*, p. 166. On trouvera plus loin p. 372 et suiv., les faits qui se rapportent à l'autre exemplaire du thème.

et devient la Mère d'une Race. Nous trouvons ce thème deux fois : il fut exploité par les généalogistes de la dynastie des Ts'in comme par ceux de la dynastie des Yin. Y a-t-il là un doublet, un plagiat littéraire ? ou bien, est-ce un thème mythique qui subsiste à deux exemplaires ?

Un historien risque d'être séduit par la première de ces idées. Il voit, tout de suite, le profit qu'il en peut tirer. Il croit trouver un élément de solution pour un problème qui tient à cœur quand c'est aux textes qu'on s'intéresse. Lorsque la maison de Ts'in ou celle de Song (héritière des Yin) constituèrent ou reconstituèrent leurs Archives, quelle fut celle qui *imita* l'autre ? A qui appartiennent les Archives les plus anciennes ? Voilà matière à une discussion ingénieuse.

Je n'essaierai pas de l'imaginer.

Je me contenterai d'une remarque. Dans l'histoire des Ts'in un trait atteste une rédaction de basse époque. La Princesse-Mère était en train de filer quand elle goba l'œuf miraculeux. La Mère des Yin, lorsqu'elle conçut, se baignait en plein champ. Ici ne se sent pas l'influence d'une morale qui enferme les femmes dans les gynécées. Les Ts'in sont-ils les *copistes* ? Si c'est par plagiat que leur aïeule avala son œuf, d'où dérive cette Vertu caractéristique de leur famille qui y fait apparaître, à des intervalles de générations qui semblent réguliers, des hommes apparentés à des oiseaux ? Il n'y a pas, dans la littérature, de faits où se retrouve plus aisément la trace de ce qu'il pouvait subsister de Totémisme dans la société chinoise des temps où furent recueillies les légendes qui nous restent. Alors, sont-ce les Yin qui ont *copié* ? La légende, telle qu'ils la content, toute fraîche et proche de ses sources, est l'affabulation directe des rites pratiqués aux Fêtes printanières. Il est clair qu'il n'y a point de plagiat de part ou d'autre : nous possédons deux états du même thème mythique.

Qu'un sinologue s'avise du système des doublets, tel qu'on l'appliqua aux origines de Rome. En l'appliquant à la Chine ancienne, quelles belles ruines on pourrait accumuler avec méthode! Et quel renom d'esprit critique à acquérir! Il est des entraînements auxquels il faut apprendre à résister : quand une littérature est faite de centons, il est bien facile de faire de la critique littéraire et il est sans doute faux de parler toujours de plagiat. Si la facilité ne rebute pas, ni l'emploi d'un passe-partout, *si les textes empêchent de voir les faits, si l'on tient au système*, on pourra se flatter de réduire au même canevas⁽¹⁾ (et faire sortir des mêmes archives), l'histoire des Trois Dynasties Royales, Hia, Yin et Tcheou. Hypothèses et erreurs à part, ceci reviendra à montrer que le schéma d'une fondation ou d'une fin de pouvoir s'imposait — identique — à tous les chroniqueurs — et à tous les esprits. On aura réduit le nombre d'exemplaires de chaque thème; il ne restera en fin de compte que des thèmes. Si on les prend alors pour tels, où est l'utilité du travail? Où est la vérité, si on veut les prendre pour des faits (j'entends : des faits singuliers)?

Sans chercher à nier ou à affirmer que les exemplaires d'un thème dérivent toujours d'un original, ou sont toujours indépendants, il nous suffit d'en posséder une collection abondante.

Il est vrai qu'elle est en désordre. Reste à voir si, sans trop d'artifice, on peut en tirer un ensemble documentaire.

Nous nous proposons de déterminer les conditions de fait et de milieu qui ont présidé à la fondation des Seigneuries. Nous savons que nous ne trouverons ni dates, au sens strict du terme,

⁽¹⁾ Ce canevas est indiqué au début du chapitre : *Le Sacrifice du Hero et la Danse dynastique*. On peut trouver des raisons de croire que l'histoire des Yin a été copiée sur celle des Tcheou : ces raisons sont, en fait, mauvaises.

ni faits, dans l'acception donnée à ce mot par les historiens. Nous pourrions seulement recueillir, dans une littérature en assez mauvais état, une collection d'anecdotes stéréotypées, rédigées avec tant de concision qu'on peut les traiter de formules, répétées avec tant de conviction qu'on peut les traiter de proverbes. Munis de ces formules proverbiales, notre situation n'est pas sans analogie avec celle où l'on se trouve, quand, étudiant le *Che king* pour tâcher de définir le milieu paysan où furent inventées les premières chansons d'amour, on a groupé en faisceaux les principaux thèmes poétiques.

Les différences cependant sont sensibles.

Le *Che king* est une anthologie disparate. Le choix fut arbitraire et il est possible que les pièces les plus intéressantes aient disparu : pourtant, étant données les règles de ces compositions, il y a des chances que les thèmes principaux soient représentés dans ce qui reste. — Dans les œuvres historiques, une passion orthodoxe a poursuivi l'élimination de tout élément mythique ou légendaire : il se peut bien que les pertes soient irréparables.

Les thèmes des chansons sont en relation avec un rituel saisonnier (lequel dépend de conditions éminemment communes et permanentes). Dès qu'on l'a vu, la diversité des temps et des pays paraît un fait secondaire dont il y a peu à s'inquiéter. — Au contraire, les débris de légendes, que nous devons utiliser, se rapportent à des milieux urbains : il y a lieu de supposer que, pour ceux-ci, l'évolution fut rapide et que furent nombreuses les variations dues aux conditions locales, aux phénomènes de contact, aux influences ethnographiques. Or, nous devons prendre nos matériaux dans des auteurs d'âges divers, de valeur inégale, d'histoire incertaine, de provenance variée, d'écoles opposées. Et ce serait peine perdue que de chercher, pour chacun des faits, des dates ou des localisations qui soient sûres et précises.

Les chansons qui nous sont parvenues sont des œuvres artificielles, de seconde ou de troisième formation; mais les vers sont restés à peu près immuables, *les associations de thèmes* n'ont guère pu changer; l'interprétation générale demeure inspirée du même principe : l'idée de la solidarité qui unit les hommes et la Nature. — Les débris de légendes qui, grâce à leur nature de formules proverbiales, échappèrent à la transposition historique, sont restés fixés sous cette forme résistante. Mais qu'il est grave de ne posséder que des débris ! Comment comprendre des faits légendaires sans savoir *de quel ensemble* ils sont détachés ? Ce n'est pas tout : on peut poser qu'ils proviennent d'ensembles variés. Non seulement le lien est rompu, mais la désintégration s'est compliquée d'une reconstruction. Empruntées à des périodes ou à des pays divers et se référant à des conceptions mythologiques peut-être hétérogènes, trouvées et prises à différents états de leur histoire et se rapportant à des milieux d'idées certainement disparates, les légendes, réduites à l'état de lambeaux, ont été conservées par morceaux et, souvent, les morceaux, réajustés et retailés, ont servi à fabriquer une espèce de vulgate à prétentions historiques. La pire difficulté sera de ne point se laisser prendre à des *connexions* arbitraires.

Ceci vu, se sent-on engagé à jouer au *puzzle*, à la manière des archéologues ?

Faut-il abandonner la partie ?

On prendra seulement une décision ferme : même dans les cas où des faits en masse assez grosse paraissent se rapporter à un même ensemble, ne jamais se proposer de reconstituer une légende ou une figure mythique⁽¹⁾.

(1) J'avertis expressément que les titres de certains de mes paragraphes (tel : *L'exécution de Tch'e-yeou*) n'ont qu'une valeur de rubriques. 1° Je n'ai pas cherché à tout dire, mais simplement ce qui se rapportait à mon sujet; 2° quand il se trouve que j'ai à peu près tout dit, je n'ai pas cherché — au moins en

Un corollaire suit : s'interdire de travailler à l'aide d'encyclopédies ou de tout ce qui, en chinois, peut être pris pour système d'index. Le faire serait se condamner à accepter des liaisons de faits tardives et, sans doute, arbitraires ⁽¹⁾.

Imposons-nous une lecture lente et directe des œuvres ⁽²⁾. Choisissons les plus riches en données légendaires. N'excluons ni celles où les données sont déformées par l'esprit historique, ni celles qui ont la réputation de n'être que des recueils de fables ou d'inventions ⁽³⁾. Dressons, pour chacune ou pour chaque groupe, une table de correction.

Dans les œuvres littéraires, oratoires ou philosophiques ⁽⁴⁾,

principe — à démêler les éléments juxtaposés, ce travail, dans la plupart des cas, étant vain et passablement arbitraire. Qu'on ne cherche donc ici aucune *monographie*, mais des *essais* successifs pour retrouver, dans des légendes diverses, la trace de certains milieux d'idées ou de faits.

⁽¹⁾ D'où le risque de ne point être complet. Ce risque est, en fait, moins grand qu'on ne pourrait craindre. En tout cas, il vaut d'être couru, étant donné le danger infiniment plus grave qu'on espère éviter.

⁽²⁾ Il faut entendre plusieurs lectures — toujours faites en évitant de garder à proximité la traduction, quand il en existe une. On verra plus loin que les faits les plus précieux (qui sont certaines connexions) ne se révèlent que par des détails de style et de composition : procédés qui ne se découvrent qu'à l'usage. Quand on en a découvert un nouveau, il n'y a qu'à recommencer les dépouillements. Il faut aussi les recommencer chaque fois qu'on entrevoit une piste nouvelle : par exemple, des diverses lectures que j'ai faites du *Tso tchouan*, l'une a été entreprise pour recueillir les noms conservés des portes de la capitale de Song; quand, après m'être occupé des portes, j'ai été amené à penser que les marais avaient aussi leur intérêt, j'ai dû reprendre la lecture.

⁽³⁾ On verra, aux citations, les œuvres qui m'ont été le plus utiles. Il faudrait avoir tout lu : je me suis borné à lire les classiques, la collection dite « *Han wei ts'ong chou* », les plus anciens des « *Tseun* ». Je dois dire que je n'ai pas lu toutes les œuvres avec la même attention.

⁽⁴⁾ Celles que j'ai lues avec le plus d'attention sont : les *Élégies de Tch'ou* et les odes de Sseu-ma Siang-jou, Lie tseu, Tchouang tseu, Mei tseu, Houai-nan tseu, Han Fei tseu, Yen tseu, le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, le *Louen heng*, — J'indique toujours les références en renvoyant aux divisions classiques des ouvrages : ceci afin d'éviter un renvoi à une édition spéciale. Je me suis systématiquement tenu aux éditions courantes : je ne donnerai donc aucune bibliographie. Je ne chercherai en aucun cas à établir des corrections de textes

la désintégration des légendes semble atteindre le maximum : l'aspect de formules proverbiales est éclatant. Les déformations secondaires, dues à un arrangement systématique, ne vont point nous gêner trop. Mais, quel espoir de tirer de cette poussière un ensemble documentaire ? En fait — ce n'est guère à première lecture — des liaisons et des oppositions se révèlent, indiquées le plus souvent par les balancements rythmiques de la composition⁽¹⁾. Ainsi se trouvent décelées des associations qui ne furent ni le résultat d'un système, ni même l'effet d'une volonté de l'auteur. Elles étaient imposées à celui-ci par les traditions imaginatives : les raisons de l'association que parfois nous pouvons retrouver, lui échappaient peut-être. — Les données extraites des œuvres littéraires serviront : d'abord, pour le contrôle d'autres données ; puis encore, établissant des ponts inespérés, pour témoigner de connexions insoupçonnables par ailleurs.

Dans les ouvrages géographiques et, plus encore, dans les ouvrages historiques, une volonté de construction est sensible. Qu'ils se présentent comme des travaux savants ou qu'ils laissent entrevoir leur caractère de romans, à tous un cadre est nécessaire⁽²⁾. Mais, dans le détail, le travail de composition

(sauf p. 272, n. 1, une simple erreur de graphie) : ces corrections parlent toujours d'une idée préconçue et l'on verra (voir p. 429 et 554, n. 2) que, souvent, les erreurs de graphie sont extrêmement instructives.

⁽¹⁾ On trouvera, sous le sous-titre *Le Hibou*, un bon exemple d'association traditionnelle décelée par le rythme. Le lecteur à ce moment aura appris la valeur de l'association Hibou-Tambour ; puis il verra un poète rapprocher le Hibou d'un Dragon ; or, le dragon servait d'ornement aux suspensions de tambours. Il est à peu près certain que le poète ne connaissait aucune des raisons de fait qui faisaient associer le hibou au tambour : il se trouve qu'on a la preuve que ses contemporains ne les connaissaient point. Il y eut donc association traditionnelle, imposée, et non jeu libre de l'association imaginative.

⁽²⁾ Les œuvres de ce type que j'ai lues avec le plus d'attention sont : Sseu-ma Ts'ien (toujours préféré au *Chou king*), le *Tso tchouan*, le *Kouo yu*, le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, les *Annales sur bambou*, le *Mou t'ien tseu tchouan*, le *Chan hai king*.

n'est jamais si parfait que tous les éléments soient vraiment intégrés au système : certaines données légendaires, n'ayant point trop perdu de leur valeur native, ont résisté à l'esprit rationaliste. Parfois celui-ci, après avoir échoué à les réduire, n'a pas même pu se résoudre à les éliminer. Elles figurent dans le récit sans les déformations secondaires imposées aux autres pour le bien du système. Par surcroît, il arrive que, même à l'intérieur d'un arrangement artificiel, elles se trouvent associées, par un lien qui n'est point volontaire et que la composition, ici encore, peut révéler, à d'autres données, fraîches ou déformées. Ainsi peut être établie une connexion. Ainsi peut même s'ébaucher une critique. Cette dernière a plus de chances encore de réussir, quand l'auteur s'est tiré d'affaire en éliminant de son œuvre la légende trop résistante. S'il se fait que, malgré ce parti pris de destruction, elle a subsisté d'autre part, et s'il se trouve que l'on soit en droit de la rapprocher de données symétriques *historisées*, non seulement les principes de la reconstruction apparaissent, mais ils apparaissent dans des circonstances définies; une possibilité de restitution est trouvée : on peut, par des extrapolations assez sûres, corriger les déformations des éléments connexes utilisés par l'historien et restituer l'ensemble traditionnel sur lequel il a travaillé⁽¹⁾. — Ceci est de la simple critique et n'aboutit qu'à des approximations.

Il y a mieux à faire et précisément dans les cas qui paraissent désespérés; je veux dire, lorsque l'on reste face à face avec le système construit. Que l'on se décide alors à traiter les docu-

(1) Par exemple un littérateur, Houai-nan tseu, conserve deux exemplaires du thème du dévouement du Héros Fondateur; l'un d'eux, le plus célèbre, n'est pas éliminé par les *Annales sur bambou*; les deux sont éliminés par Sseu-ma Ts'ien. Celui-ci, en revanche, conserve une transposition très historisée du même thème. Voir *Le Sacrifice du Héros et la Danse dynastique*.

ments pour ce qu'ils sont : pour des faits — et que l'on procède à une analyse sociologique.

J'ai dit : artificielles — en parlant des œuvres construites à l'aide de débris de légendes ; j'ai dit : déformations secondaires — en parlant des altérations imposées par l'entrée dans un cadre systématique. Mais le cadre et le système sont-ils œuvres de fantaisie ? Les déformations sont-elles arbitraires ? L'artifice procède-t-il de l'imagination individuelle travaillant librement ? Ne faut-il pas plutôt présumer que les associations d'idées qui ont présidé à l'arrangement des données thématiques résultent de *schèmes traditionnels* s'imposant aux auteurs et dirigeant leur travail ?

Si l'on pense aux textes avant de penser aux faits, on dira, par exemple : au début des *Mémoires Historiques* se trouve une succession de *Souverains* dont l'arrangement s'explique ainsi : Sseu-ma Ts'ien décida d'adopter la théorie des cinq Vertus Élémentaires ; il emprunta son classement au *Wou ti tö*, lequel suppose la même théorie⁽¹⁾. Fort bien : n'est-ce pas indiquer que Sseu-ma Ts'ien obéit à une tradition d'école, impersonnelle ? Mais on insiste : Sseu-ma Ts'ien opta pour une interprétation particulière de la théorie. Il choisit celle d'après laquelle les Cinq Éléments se succèdent en se détruisant et non en se produisant⁽²⁾. Aussi met-il en tête de sa liste la Vertu de la Terre (jaune) et le Souverain Jaune (Houang-ti). [L'induction est vraisemblable, encore qu'on ait pu soutenir⁽³⁾ que Houang-ti fut placé en tête par complaisance pour le Taoïsme. — Le Taoïsme est un grand courant de la pensée chinoise ; à l'époque de Sseu-ma Ts'ien, il est plus qu'une École.] Si l'historien eût

(1) Cf. *S. M. T.*, t. I, introd., p. cXLIII.

(2) Cf. *ibid.*, p. cxcI et suiv. Option très personnelle, Sseu-ma Ts'ien ayant soutenu cette théorie dans la Commission instituée pour la réforme du calendrier, cf. *ibid.*, xxxvi.

(3) Cf. *ibid.*, p. LI et suiv.

opté, comme d'autres, pour la conception inverse des Éléments, il eût fait précéder Houang-ti d'un groupe de trois (ou quatre) *Augustes* ⁽¹⁾. Soit : il y eut option. Mais, remarquons-le, quelle que soit l'option, la liste des Cinq Souverains reste identique et ni l'une ni l'autre méthode n'éliminent complètement un Souverain, *Tche*, aberrant pour toutes deux ⁽²⁾. Il est clair que, quelle que fût la préférence de tel auteur pour telle théorie, personne n'a pu se libérer d'un schéma imposé par la tradition. Que la théorie des Cinq Éléments entre pour quelque chose dans ce schéma, c'est fort possible — cela montre simplement que la théorie a elle-même une valeur traditionnelle — mais elle n'en est pas le tout ⁽³⁾. On néglige, en effet, d'indiquer que, dans l'arrangement conçu ou transmis par les historiens, interviennent d'autres idées. Celles-ci, précisément, ne dépendent en rien de leur choix et de l'invention libre. Les généalogies des trois Dynasties Royales et de la Maison de Ts'in remontent au temps des Souverains : elles sont imaginées de manière à présenter l'Ancêtre Fondateur comme descendant d'un Souverain à la cinquième génération (souche comprise) ⁽⁴⁾. Le Temple Ancestral contient les tablettes des Aïeux de quatre générations seulement; à la cinquième génération, la commu-

(1) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. ccxiv et suiv.

(2) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 41.

(3) Ceci peut se deviner en constatant que l'on arrive à expliquer les listes aussi bien par l'une que par l'autre des théories sur les Cinq Éléments, cf. CHAVANNES, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, texte, t. I, p. 128-129 et n. 1 de la page 129 : « Cette explication diffère de celles que j'avais données précédemment ... j'avais dit que le sculpteur admettait la théorie suivant laquelle les éléments se succèdent en se *produisant* les uns les autres; il n'en est rien et pour rendre compte du bas-relief, il faut se fonder sur la théorie suivant laquelle les éléments se succèdent en se *détruisant* les uns les autres. D'autre part, dans ma traduction de Sseu-ma Ts'ien (t. I, p. 10, n. 2), j'ai dit que, pour le sculpteur, Fou-hi et Niu-koua devaient régner tous deux par la vertu du bois; il me paraît au contraire maintenant que Niu koua *doit* représenter l'élément métal. »

(4) Cf. *Rev. arch.*, 1921, p. 321. Voir plus loin, p. 369 et suiv.

nauté de culte cesse et une segmentation de la famille peut se produire par la fondation d'une branche collatérale. Les Rituels⁽¹⁾ indiquent la règle : on peut, à la rigueur, présumer un emprunt des Historiens. Notons d'abord que leur intervention se réduit à ceci : projeter dans le passé une règle juridique qui est, *peut-être*, d'origine récente. Cette règle, pour une époque plus basse, était une règle réelle. Supposons que nous ne la connaissions pas par les rituels : nous pourrions l'inférer par la seule analyse des schèmes généalogiques. Ces schèmes attestent donc un fait réel, qu'il suffit de rapporter à une date exacte. Notons surtout que, dans l'espèce, ces schèmes interviennent seulement quand il s'agit des Dynasties Royales, c'est-à-dire pour établir les titres de Familles appartenant à une époque relativement récente. — Pour la période même des Cinq Souverains, les successions (si l'on met à part celle où paraît Tche⁽²⁾, le Souverain aberrant) se font soit d'agnat à agnat (de Tchouan-hiu à Kao-sin)⁽³⁾, soit de grand-père à petit-fils (de Houang-ti à Tchouan-hiu)⁽⁴⁾, soit de beau-père à gendre (de Yao à Chouen)⁽⁵⁾. Or, ces deux derniers types de succession sont caractéristiques d'un certain droit familial, droit de transition qui correspond au passage de la filiation utérine à la filiation agnatique; et nous verrons précisément que les légendes chinoises se rapportent à l'âge où pareille transition s'opéra. — Il faut avoir lu Morgan et les travaux des sociologues pour reconnaître la valeur du principe qui inspira les historiens chinois. Ils ne comprirent, ni n'inventèrent le schème qui les guida dans leurs arrangements de faits : il leur fut imposé par la tradition.

(1) Par exemple *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 785.

(2) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 41-42.

(3) Cf. *ibid.*, p. 39 : 族人; l'expression laisse supposer l'emploi d'un droit successoral caractéristique de la famille indivise.

(4) Cf. *ibid.*, p. 37.

(5) Cf. *ibid.*, p. 73.

Les constructions historiques relatives aux Souverains et aux Ancêtres des dynasties royales se sont faites par la juxtaposition (forcée et plus ou moins factice) de lambeaux de légendes déjà décomposées. Cette juxtaposition a eu pour conséquence une déformation nouvelle de ces lambeaux mutilés : mais les principes de construction et les schèmes qui sont à l'origine de ces déformations secondaires reposent eux-mêmes sur des traditions qui peuvent être fort anciennes. Principes et schèmes constituent des faits ; je les appellerai : faits secondaires, sans être sûr qu'ils sont, dans tous les cas, d'une origine tardive et bien que, dans la constitution de la matière historique, ils aient joué le rôle directeur.

En raison même de ce rôle directeur, c'est de faits de cet ordre, mais les plus généraux possible, que je partirai pour réunir les documents dans un groupement provisoire.

Ce groupement correspond au plan adopté pour l'exposé. L'étude ne peut être que progressive. Elle tient toute dans une recherche de pistes.

Dans l'histoire ancienne de la Chine, la tradition distingue trois grandes époques : la période des Cinq Souverains (artificiellement reconstruite), — celle des Trois Dynasties Royales (légendaire et reconstruite presque entièrement), — celle des Hégémons (connue par des documents, sinon tout à fait sûrs, du moins assez vivants)⁽¹⁾.

J'étudierai dans ces trois périodes⁽²⁾, ou plus exactement

(1) Il est bien entendu que je ne veux rien préjuger sur la réalité historique des Dynasties Royales ou même sur celle des Cinq Souverains. Réels ou non, il ne reste sur eux que des données légendaires.

- (2) On trouvera en tête de chacune des trois parties de cet ouvrage un chapitre préliminaire. Il vise à faire connaître les milieux documentaires où sont puisés les renseignements qui vont être utilisés — à faire pressentir les connexions des documents et des faits — et, ainsi, à orienter l'étude.

dans ces trois milieux — milieux documentaires plutôt que milieux historiques — des faits montrant à quoi tient le Prestige qui donne leur pouvoir aux chefs. J'étudierai les trois milieux dans l'ordre suivant : les Hégémons, les Souverains, les Rois — ordre adopté uniquement parce qu'il permet de prendre, pour le choix des faits, une orientation plus rapide et peut-être plus sûre.

Le thème le plus significatif de la période des Hégémons — d'autant plus significatif qu'il porte sur un usage jugé horrible et scandaleux par les chroniqueurs — est le thème des sacrifices humains. LES SACRIFICES DE CHEFS OU DE DANSEURS, soit à l'occasion de la mort d'un seigneur, soit, principalement, à l'occasion d'une assemblée féodale, servent à établir le prestige princier. Ils étonnent dans une civilisation relativement douce et dont la religion paraît vraiment humaine. La tradition chinoise aimerait persuader que ces sacrifices résultent de l'importation de coutumes barbares dans les provinces excentriques de la Chine. Mais on les voit signalés tout juste au moment où des princes ambitieux, sous prétexte d'hégémonie diplomatique, cherchent à substituer leur Maison à la Dynastie Royale tombée en décadence; ne portent-ils pas témoignage de la nécessité d'une consécration imposée à toute Puissance naissante? Cette consécration dispendieuse et terrible est obtenue par un grand appareil de cérémonies. Elle exige comme couronnement un véritable drame rituel. Elle suppose enfin tant de passion religieuse qu'elle implique pour les Dieux et les hommes une communion sanglante et le cannibalisme.

A l'un des récits montrant un Chef sacrifié à la gloire d'un Hégémon ⁽¹⁾, correspond, dans la période légendaire, un récit exactement symétrique ⁽²⁾. Un chef est tué, dans une assemblée

(1) Voir : *Comment est créé un Lieu-Saint royal.*

(2) Voir : *L'exécution et la danse de Fang-fong.*

de seigneurs. Le prestige du sacrifiant « arrive à sa plénitude » : une dynastie est fondée. La race du sacrifié est investie d'un fief : un culte commémore le sacrifice de l'Ancêtre; il le commémore par des danses. L'assemblée s'est tenue à l'occasion d'une inspection des Quatre Orient destinée à assurer l'ordre des différents Espaces ⁽¹⁾. Mais le thème des Assemblées cardinales a un équivalent : c'est, après la réception des vassaux des Quatre Orient aux Quatre Portes, la tenue d'une cour où est inauguré un règne et installé un ordre nouveau du Temps ⁽²⁾. Cette réunion se termine par l'expulsion aux Quatre Orient de Chefs qui deviendront les régulateurs de ces Espaces rénovés. Un de ces Chefs est dépecé — tout comme le furent (membres jetés aux quatre portes) des danseurs, sacrifiés, à l'époque des Hégémons, pour dissiper une injure et restaurer un prestige ⁽³⁾. LA CRÉATION D'UN ORDRE NEUF (qu'on peut étudier sous divers aspects, légendaires ou cérémoniels) réclame, avec du sang humain, un déploiement de combats rituels et de danses, avec déguisements et, parfois, avec masques.

LE SACRIFICE DU HÉROS ET LA DANSE DYNASTIQUE, voilà les thèmes conjugués que l'on trouve — plus ou moins déguisés et mutilés par l'Histoire — à l'origine des Trois Dynasties Royales. Le Fondateur se dévoue à un Lieu-Saint, se sacrifiant, « *Homme Unique* », à la place du peuple dont il devient le Roi et il crée une danse, sorte de blason musical et mimique de la Dynastie qui naît de son Sacrifice. Celle-ci, comme titre et gage de pouvoir, possède la Danse, le Lieu-Saint et le culte de l'Ancêtre; les trois ne font qu'un : car la Danse de l'Ancêtre, c'est le Lieu-Saint qui danse et qui est dansé.

Telle est la voie principale que j'ai suivie. Beaucoup de pistes en partent dont j'ai cherché, aussi, à voir où elles mènent :

⁽¹⁾ Voir : *Les Inspections du Souverain*.

⁽²⁾ Voir : *Les Monstres bannis*.

⁽³⁾ Voir : *L'entrevue de Kia-kou*.

expérience faite — et toutes réserves indiquées sur des fautes d'inattention possibles —, les pistes les meilleures se trouvent être précisément celles qui se raccordent le mieux à la voie qui me fut tout d'abord indiquée par la comparaison des groupements documentaires.

Le système des chemins ainsi frayés conduit à un point de vue dont il y a des chances qu'il ne soit pas trop artificiel et qui, peut-être, est central.

Si je m'y place, pour une inspection provisoire des faits, et si j'examine d'abord l'aspect des documents, une remarque s'impose à moi : les lambeaux de légendes qui nous sont parvenues dérivent, au moins pour une bonne part, de scénarios où se trouvait l'affabulation de danses religieuses et de drames mythiques.

Bien entendu, je n'accorde à la remarque qu'une valeur provisoire ; je m'interdis de la prendre pour une formule magique, qui ouvre tout. Je crois tout au plus posséder un fil d'Ariane qui peut être fragile et s'arrêter court. C'est déjà posséder quelque chose quand on va à la découverte dans un labyrinthe ruiné.

J'essaie donc de dresser un premier inventaire des décombres.

A un moment déterminé de l'histoire chinoise, danses et drames rituels ont joué un rôle important. Des schèmes imaginatifs furent alors inventés, dont on peut voir qu'à de longs siècles de distance ils commandaient encore la pensée et l'action. Ils s'imposaient à l'esprit quand il s'agissait de fonder un pouvoir ou d'en décrire la fondation.

Je propose l'hypothèse que voici : danses et drames rituels ont joué un rôle important à l'époque où s'établit le pouvoir seigneurial.

Si l'hypothèse paraît valable, les débris qui restent de l'affabulation des drames et des danses permettent d'étudier le mi-

lieu d'idées et de sentiments — et par suite le milieu réel — où prit naissance l'organisation féodale.

Ce milieu, assurément, est très complexe et composé, si je puis dire, de couches différentes. On y découvre des vestiges de Totémisme et des traces, assez vagues, d'une organisation dont les *traits caractéristiques* sont : l'existence de confréries (liée, semble-t-il, à une classification par orient et par vents) — l'usage de la maison des hommes (lié, semble-t-il, à une distribution de la population masculine par classes d'âge, ainsi qu'à une distinction entre membres actifs et membres honoraires); — enfin, le caractère religieux de la saison d'hiver.

Ces traits, s'ils pouvaient être mieux attestés, suffiraient à donner la date sociologique de la fondation des chefferies.

Une date, au sens courant du mot, peut être suggérée par d'autres traits. Le Chef est le Maître du Lieu-Saint et de sa Danse. Il est le Fondateur de la Ville et c'est d'Elle qu'il règle la marche du Soleil et le cours des Saisons. Il est aussi le forgeron des Talismans dynastiques.

Dans cet ensemble d'idées, on devine encore des couches différentes.

La possession des Talismans dynastiques, armes, chaudrons, tambours, qui, au cours des siècles, restèrent peut-être (Lieu-Saint à part) les plus précieux des gages de puissance, confère au chef des pouvoirs magiques. D'autre part, le dévouement des Fondateurs, *rituellement identique au dévouement des Chefs*, forme un thème qui a résisté au temps et au rationalisme. Ce dévouement, nécessaire pour que réussisse l'alliage des métaux, consiste dans un *hieros gamos* doublé de sacrifice.

J'indique, à titre de suggestion, l'hypothèse que voici : les prestiges qui ont permis au Chef de se substituer, Lui et sa Ville, au Lieu-Saint où se faisaient les noces paysannes, régulatrices de l'Ordre naturel, il en obtint le bénéfice parce que,

Maître de forgerons, il savait, à l'aide d'unions saintes et tragiques, fabriquer, pour les danses cérémonielles et les danses de guerre, des chaudières, des armes et des tambours divins.

Si cette induction était reconnue valable, on aurait le droit de dater la fondation des chefferies et des villes, l'établissement d'un régime féodal et militaire, la segmentation des communautés rurales en groupes de villageois et de citadins, à l'aide d'une date de l'histoire des techniques. On pourrait estimer que le *fait cristallisateur* a été : l'apparition en Chine du travail et du commerce du cuivre et du bronze.

Ainsi, l'analyse sociologique de documents dont l'état, d'abord, désespère, aurait réussi à fixer le point de départ d'une évolution et rendu, enfin, possibles une étude génétique du problème posé, une histoire évolutive des institutions chinoises.

*
* *

Mon travail se présente sous la forme d'une collection de documents analysés, placée entre une introduction un peu longue et une conclusion assez courte.

J'ai voulu isoler fortement les postulats de départ et les hypothèses d'arrivée.

J'ai résisté à plusieurs entraînements.

Je me suis privé du plaisir que procure toute reconstruction. J'aurais pu, dans quelques cas, présenter des reconstitutions, assez vraisemblables et assez riches, de telle figure divine ou de tel thème légendaire. C'eût été tricher avec un sentiment très net qui me vient des textes : les lambeaux sur lesquels on est obligé de travailler, proviennent de milieux d'idées (historiques ou géographiques) extrêmement divers. J'ai, parfois, rap-

proché dans l'étude et, parfois, étudié à grande distance, des faits qui, à première vue, semblent se référer à un même ensemble légendaire. Quand je ne les ai pas rapprochés, ce n'est pas par inadvertance ou maladresse. Quand je les ai rapprochés, — j'en donne l'avertissement — c'est pour des raisons plus positives que le désir de reconstruire un ensemble.

Les reconstitutions font meilleure figure quand on les présente isolément. J'ai évité de me procurer les bénéfices que l'on amasse par une production savamment ordonnée d'articles de détail. On lance doucement une première idée qui éveille l'attention; on triomphe dans un second article des observations qu'on s'est attiré; on roule la boule de neige; les scories entrent dans la masse et on les oublie; la surface s'accroît et brille; par-dessous, de belles fissures peuvent se dissimuler : cela s'appelle progresser pas à pas et construire avec prudence. J'ai décidé de ne point apporter une pierre après une pierre. Chacun, au premier coup d'œil, verra les trous de la bâtisse.

Quand les documents laissent un vide, l'usage est de le masquer à l'aide des *opinions d'auteurs* ⁽¹⁾. Ce sont même ces ponts fragiles que le public savant considère comme les meilleurs passages — parfois les plus solides et souvent les plus décoratifs. Je me suis interdit ce luxe. J'avais à ma disposition peu d'opinions d'auteurs, peu du moins dont la discussion pût faire bel effet. En eussé-je eu davantage, je n'en aurais point fait parade. Il me manque un certain respect des textes : je ne puis me résoudre à prendre les opinions d'auteurs pour des faits et leur discussion pour une analyse de réalités. Quitte à donner mauvaise opinion de mon habileté, je n'ai point mis de stuc là où j'avais pris la peine de regratter.

(1) J'ai éliminé systématiquement tout ce qui est érudition pure. On ne trouvera de discussions qu'à propos de quelques textes qui servent à établir des faits importants. Ces discussions ont été rejetées dans les notes.

L'érudition ethnographique est une mode plus récente. Bien que je possède le *Golden Bough* ainsi qu'une collection de l'*Année sociologique*, que je sache me servir de leurs index et qu'il soit avéré qu'en les utilisant on peut faire des travaux savants, je ne me suis pas laissé prendre à la tentation d'enrichir mes pauvres documents chinois en les agglomérant à des documents prestigieux empruntés, par entremise, aux Africains ou aux Américains. J'ai eu peur de perdre ma poussière de centons dans ce riche mortier : j'estime que les pauvres ne doivent jamais emprunter aux riches. — Le problème, d'ailleurs, qui apparaît à la fin de mon étude, est un problème ethnographique. D'où sont venus en Chine (s'ils sont venus d'autres pays) le travail et le commerce du cuivre ? Peut-être y a-t-il espoir de solution. Indiquer tout de suite certains rapprochements eût été induire à préjuger trop vite de la réponse.

*
* *

Je l'avoue tout net : je n'ai à aucun moment cherché à tout dire. J'ai établi mes hypothèses hors de l'influence des encyclopédies chinoises et sans leur secours. Je ne les ai point consultées, à la fin du travail, pour vérifier si j'avais *épuisé la matière*. — Il se peut qu'avec leur aide des spécialistes me signalent des oublis nombreux. Je serai ravi si, par ce biais, ils sont amenés à reprendre un travail dont j'ai voulu qu'il gardât, pour les autres et pour moi, la valeur utile de ce qui est provisoire.

*
* *

Mon travail a été soumis au contrôle de l'enseignement : les textes qui y sont utilisés, ont été, pour la plupart, expliqués, en

1922-1924, dans mon séminaire d'études chinoises de la Faculté des Lettres de Paris. — Des amis dévoués ont lu le manuscrit ou les épreuves⁽¹⁾ : je souhaite qu'ils ne m'aient point montré trop d'indulgence. — Mon premier vœu est qu'en me lisant chacun puisse sentir que j'ai été l'élève de Chavannes et de Durkheim. — J'ai obtenu, sinon mérité, la meilleure récompense que je pouvais espérer : l'amitié de M. Mauss m'a permis de mettre son nom sur la première page de mon livre.

*
* *

Un exposé didactique m'eût permis d'éviter de nombreuses et graves difficultés d'exposition et d'expression. Surtout, je n'aurais point été obligé de demander l'effort constant de mémoire qu'exige de qui veut le suivre un développement par paliers. Cependant, c'est à la fatigue d'une ascension que je convie le lecteur. En fin de journée seulement, le paysage lui apparaîtra. Il découvrira la route et ses raisons. Il apercevra, mis en place dans la vue d'ensemble, les sites qu'on lui a fait traverser, avec de grands détours ou des lacets brusques, dans une marche obscure et décevante. Alors, sans doute, les impressions, recueillies à la montée, paraîtront enrichir de valeurs précises le spectacle qui s'offre du point de vue dominant. — Mettons que j'aie écrit pour ceux-là seulement qui ne prennent point le funiculaire. Ils préfèrent un guide du pays. — Je leur

⁽¹⁾ Le manuscrit a été lu par ma femme, MM. Herr et Mauss. J'ai fait de mon mieux pour utiliser leurs avis. Si ce livre est muni d'un index, c'est que j'ai préféré leur sentiment au mien. — M. Przymusiński m'a aidé à corriger les secondes épreuves. — Je dois de très vifs remerciements au personnel de l'Imprimerie Nationale. — J'ai enfin à exprimer ma reconnaissance aux membres de la Commission de la Caisse des Recherches scientifiques et, particulièrement, à M. le Directeur de l'Enseignement supérieur : la subvention accordée pour la publication de cet ouvrage a permis d'en réduire sensiblement le prix de vente.

ai laissé la peine ou donné le plaisir de se voir gouverner par l'esprit des classifications indigènes.

Peut-être prendra-t-on, à lire ce livre, le sentiment de ce que sont les connexions proprement chinoises des documents et des faits. — J'ai désiré attirer l'attention sur le travail initial qui consiste à préparer le fond où les choses apparaissent avec leurs valeurs exactes (alors seulement se manifestent leurs rapports réels; et l'on peut les traduire dans un langage positif). A ce désir correspond le choix du titre : **DANSES ET LÉGENDES**. — Les documents que j'espère avoir présentés dans une juste lumière, peuvent servir à marquer quels sont, en Chine, les **RAPPORTS DE LA MYTHOLOGIE POLITIQUE ET DE L'HISTOIRE**. L'étude de ces rapports est, en un sens, l'essentiel de mon livre. — On y verra le rôle que jouent, dans la création du prestige, les légendes et l'organisation historique des légendes. — Le **SACRIFICE DES CHEFS** a été le thème principal de ces recherches. Les faits chinois montrent l'importance qu'ont les rites négatifs (éliminations, lustrations, confessions, expiations) quand il s'agit de constituer une Autorité. Robert Hertz ⁽¹⁾ a déjà mis en lumière le principe inverse : les rites d'élimination, même sous leur forme la plus simple, se compliquent d'un élément positif, l'oblation. La lecture de ce livre pourra, je le crois, donner à penser que les faits sociaux (tels, par exemple, un fait principalement politique, comme l'intronisation, ou un fait surtout économique, comme le potlatch) ont une nature ambiguë où jouxtent étroitement les éléments positifs et négatifs. Les destructions violentes et les dépenses excessives apparaissent parfois comme des principes de Ruine : elles sont en fait les principes du Prestige et de la Fortune.

(1) Cf. Rapport annuel, *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études*, Section des études religieuses, 1908-1909, et R. HERTZ, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, *Revue d'histoire des religions*, juillet-octobre 1922, p. 56.

Je serais heureux si mon travail accréditait l'idée que l'antiquité de la (ou des) civilisation chinoise ne doit pas être sous-estimée sous le seul prétexte que les documents littéraires dont nous disposons sont de rédaction tardive. — Je pense, d'autre part, avoir fait sentir qu'il y a moyen (malgré les vices des documents et à l'aide d'extrapolations justifiées) d'écrire une *histoire évolutive* des institutions chinoises. La Chine a connu une organisation purement segmentaire; elle a créé une organisation monarchique de la société et une organisation quasi-monarchique de la famille; des types intermédiaires (organisation mi-segmentaire, mi-concentrée) se retrouvent dans l'intervalle. En particulier on constate, entre la famille indivise et la famille patriarcale, une forme intermédiaire de la famille définie par des liens de parenté, globaux encore, en principe, mais, sous certains aspects, déjà individualisés. Or, ce type de transition est en relation stricte avec le type contemporain d'organisation politique qui est le régime féodal. Mieux encore peut-être qu'à Rome, peuvent être étudiés en Chine — *étudiés évolutivement et dans leurs connexions* — l'établissement du pouvoir seigneurial propre au chef politique et celui du pouvoir seigneurial propre au chef de famille. Après avoir pratiqué, avec l'organisation à base de clans, un système de prestations alternatives totales qui assure le mécanisme général de la vie sociale, — après avoir passé par le régime du potlatch et créé des Chefferies, — la Chine est arrivée à édifier un système féodal appuyé sur le principe d'échanges protocolairement réglés — [pour aboutir, enfin, à une organisation à la fois monarchique et démocratique et à une économie individualiste ⁽¹⁾] — cependant que, progressant du même pas, sont apparues, dans la famille, l'autorité paternelle et la parenté individuelle. Sans doute y

(1) Mon étude ne touche pas aux institutions impériales. Sur le caractère individualiste que prend alors l'économie, voir *S. M. T.*, t. III, p. 538 et suiv. (*Balance du Commerce*).

avait-il intérêt à dégager ces aspects successifs de la civilisation chinoise. Certains prétendent encore réduire la Sociologie aux «peuples sans histoire» (se réservant ainsi de lui opposer qu'elle ne peut aboutir qu'à des classifications logiques ou à des vues statistiques). Or, seul, l'emploi de l'analyse sociologique a permis de découvrir tout un ordre de faits qui, apparemment, éclairent l'évolution d'un des grands peuples de l'histoire. Il y a beau temps que la méthode a prouvé sa valeur heuristique, mais on entend encore parler des «Dogmes de l'Ecole sociologique». Peut-être un ouvrier doit-il dire sa reconnaissance quand il s'est servi d'un outil efficace et qu'il ne l'a point inventé.

PREMIÈRE PARTIE

SACRIFICES DE DANSEURS ET DE CHEFS



PREMIÈRE PARTIE.

SACRIFICES DE DANSEURS ET DE CHEFS.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

LA CRÉATION

DU PRESTIGE AU TEMPS DES HÉGÉMONS ⁽¹⁾.

L'histoire de la période Tch'ouen ts'ieou.

La période de l'Histoire de Chine connue par les documents les plus vivants est la période dite *Tch'ouen ts'ieou* : le nom est tiré du titre d'une chronique attribuée à Confucius (551 à 479 avant J.-C.).

Cette chronique, selon la tradition, contient des faits enregistrés dans les archives du pays de Lou (petite seigneurie du Chan-tong) entre les années 721 et 482 avant notre ère.

(1) La première partie de ce livre groupe des faits empruntés principalement à des textes historiques et à une période pour laquelle existe une chronologie. Le chapitre préliminaire cherche à montrer dans quelle voie doit être engagée la recherche, et comment les faits *historiques* de cette période doivent être interprétés.

La chronologie en est, paraît-il, relativement sûre. Les faits se rapportent en principe à l'histoire locale de la seigneurie de Lou. Certains se rapportent à l'histoire des seigneuries liées à cette dernière par des relations diplomatiques. Ces faits-là, dit-on, avaient été annoncés à Lou par voie officielle⁽¹⁾. Comme les autres, ils avaient d'abord été notés par des fonctionnaires que l'on nommait Annalistes, et dont les attributions étaient d'ordre religieux⁽²⁾. La plus importante était la charge de rédiger, selon des principes établis⁽³⁾, le récit des événements considérés comme notables. Ce récit, réduit à une très brève formule, impliquait un jugement revenant à déclarer le fait :

⁽¹⁾ Dans un passage extrêmement important (il sera utilisé plus loin sous le titre *Le Lieu-Saint de Song*) qui se trouve au 8^e chapitre de Mei ti, est signalée l'obligation : 1° d'inscrire dans la chronique locale (*tch'ouen ts'ieou* i. e. printemps-automne = chronique) certains faits (en l'espèce des faits notant des interventions divines); 2° de communiquer la rédaction aux autres seigneuries. — Le *Tso tchouan* indique fréquemment que tel fait n'est pas mentionné dans le *Tch'ouen ts'ieou* parce qu'il ne fut pas annoncé officiellement à Lou, soit par oubli et faute protocolaire, soit parce que Lou n'avait point de traité avec la seigneurie où le fait était arrivé. Dans le détail, il n'est pas sûr que l'explication soit toujours exacte, mais le fait important est celui-ci : la rédaction appartenait aux annalistes locaux.

⁽²⁾ Sseu-ma Ts'ien et son père occupèrent cette fonction et eurent le titre de 太史公 *T'ai che kong*. Pour marquer l'aspect religieux de cette fonction, M. Chavannes a traduit (*S.M.T.*, t. I, introd., p. ix) : «duc grand astrologue». Le mot *kong* ne semble pas correspondre à un titre nobiliaire, c'est une simple marque honorifique. Astrologue ne rend qu'une des attributions du *T'ai che*. Il convient de conserver la traduction de Biot (*Tcheou li*, t. I, p. 413 : grand annaliste). Le *Tcheou li* (*ibid.*, trad. Biot, t. II, p. 104 et suiv.) met au premier rang la fonction d'archiviste : rédacteur et gardien des précédents de toutes sortes (précédents astrologiques compris). Les *che*, annalistes, paraissent avec le même rôle dans le *Tso tchouan*.

⁽³⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 426 (cp. *S.M.T.*, t. IV, p. 72). La charge d'annaliste semble un fief confié à une famille. Par honneur professionnel, deux frères s'exposent à subir la mort plutôt que de rédiger incorrectement; quand on les a tués, le troisième frère refait une rédaction correcte. [En l'espèce, il écrit 弑 et non 殺 pour enregistrer un meurtre, le premier terme impliquant un jugement défavorable.]

faste ou néfaste, — l'action : régulière ou irrégulière ⁽¹⁾. L'intention était de conserver des précédents instructifs tant sur les rapports des hommes (des seigneurs) entre eux que sur leurs rapports avec les Puissances Divines ⁽²⁾.

La tradition veut que Confucius ait fait un choix parmi les faits et que, de plus, il ait modifié leur rédaction : ainsi fut créé le *Tch'ouen ts'ieou*. Les archives de Lou sont perdues. Le *Tch'ouen ts'ieou* eut une brillante fortune. Toute une littérature se rattacha à lui. L'œuvre, de même que toutes celles que l'on attribua à Confucius et qui formaient l'héritage de l'École placée sous son patronage, fut considérée comme destinée à former des Sages, je veux dire des Hommes d'État.

Dire quel esprit présida à la refonte des documents, quelle fut la part de l'École ou celle de Confucius (s'il en eut une) est possible seulement à l'aide d'une pétition de principe ⁽³⁾ :

⁽¹⁾ Un prince veut tuer un ministre trop puissant; le ministre parvient à s'enfuir et un de ses parents tue le prince. Le ministre fugitif n'ayant pas passé la frontière et, par suite, restant responsable, le Grand Annaliste écrit que le ministre a assassiné le prince; de plus il écrit 弑 et non 殺; le premier terme caractérise le crime d'un vassal contre son prince : la fuite à l'intérieur du territoire n'a pas rompu le lien d'inféodation. Confucius déclare que l'Annaliste a fait son devoir. Il félicite le ministre (redevenu puissant grâce au meurtre) d'avoir accepté le jugement de l'histoire. Il regrette enfin que le ministre n'ait pas passé la frontière : tout blâme eût été évité. Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 572 et suiv. Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 316.

⁽²⁾ Une apparition divine est-elle signalée ? Le chef consulte l'Annaliste et celui-ci, à l'aide de précédents, identifie l'auteur de l'apparition. Il reconnaît Tan-tchou, fils de Yao; il apprend que le nom de famille de Tan-tchou est Li 狸. Les Esprits n'acceptent de nourriture que de leurs parents 神不歆非類. Le consultant sait dans quelle famille il devra choisir le sacrifiant et le représentant 尸 de l'Esprit (Tan-tchou) auquel il va sacrifier. Cf. *Kouo yu Tchou yu*, 15^e année du Roi Yeou. Rap. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 137-138, et *Kouo yu (Tsin yu)*, ch. 14. (Apparitions de Kouen, père de Yule-Grand.) Cf. encore *Tso tchouan*, t. III, p. 631.

⁽³⁾ Il y a pétition de principe puisque les idées historiques de Confucius, telles qu'on peut les imaginer d'après le passage cité plus haut (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 572), ne sont connues que par l'intermédiaire d'œuvres

on doit partir de l'idée que l'on se fait du Maître et du groupement qui se réclama de lui.

J'estime que l'esprit de l'École peut être défini par le désir de voir se généraliser une morale traditionnelle dégagée par les ritualistes du pays de Lou ⁽¹⁾. La réflexion des adeptes paraît s'être concentrée sur des maximes de politique et de morale. L'effet fut de rendre conscients les principes qui étaient à la base de la tradition rituelle. Une fois apparents, ils semblèrent posséder une valeur générale. Toutes les Écoles, par suite du fléchissement de l'ordre féodal, cessant d'être attachées à une seigneurie déterminée, devinrent itinérantes : leur propagande eut pour résultat lointain l'unification morale du pays ⁽²⁾. Je présume — supposant que les traditions rituelles variaient d'abord, au moins légèrement, selon les contrées — que voyages, propagande, frottements et création en matière de mœurs d'une espèce de *κοινή*, aboutirent à détacher les principes moraux des règles rituelles locales. Quand, entre celles-ci, devenues plus ou moins désuètes et ceux-là reconnus valables pour la Chine entière, valables même (au

(par exemple le *Tso tchouan*) qui, précisément, prétendent être une application de ces idées, mais ne sont que des œuvres tardives et remaniées de l'école dite confucéenne.

⁽¹⁾ Ceci implique une hypothèse sur la transformation de la morale féodale (ou plutôt des diverses variétés locales de la morale féodale) en une morale noble créée, au profit de tous, par les *lettrés*. Le passage semble attesté par un fait sémantique : le mot qui désigne d'abord les *lettrés* (avant qu'ils ne soient groupés en une École définie) est celui qui désigne originellement la dernière classe de la noblesse féodale. J'ai décrit la transformation aux pages 102 et suiv. de la *Relig. des Chinois*. Elle mériterait une étude systématique : c'est un excellent cas de généralisation (combinée à une intellectualisation) des idées morales. L'étude des progrès de l'interprétation morale du *Che king*, faite à l'aide des citations de ce texte dans le *Tso tchouan* et œuvres analogues, peut aussi fournir des faits de premier ordre. Voir *Fêtes et chansons*, p. 13-15.

⁽²⁾ En même temps que s'opérait un divorce entre la morale et les autres techniques : celles-ci furent recueillies par les Taoïstes. C'est de la période des écoles ambulantes et spécialisées qu'il faut faire partir la séparation de la

moins, en théorie) pour toutes les classes sociales, le lien trop distendu sembla évanoui, les Commentaires apparurent. Ils s'efforcent de montrer que la Morale des *honnêtes gens* s'ajuste exactement aux rites féodaux.

Si les connexions que j'établis sont exactes, il faut compter deux temps pour l'établissement des traditions historiques relatives à la période *Tch'ouen ts'ieou*.

Au premier temps, Confucius (ou quelqu'un de ses disciples, ou qui que ce soit : peu importe) fait un extrait des chroniques de Lou. Il le fait dans l'espoir de renforcer la valeur d'enseignement incluse dans tout recueil de *précédents*. S'il fait un choix entre les faits, il n'élimine apparemment aucune des grandes catégories de thèmes historiques : prodiges, signes de la Nature, actions protocolaires ou néfastes restent catalogués côte à côte. S'il rédige à nouveau, il rédige encore à l'aide de formules ayant valeur de jugements. S'il intervient dans la composition, c'est en accentuant les rapprochements, de façon qu'un événement tire la morale d'un autre.

Au deuxième temps, les glossateurs justifient les formules et les arrangements anciens. En les ajustant à la morale nouvelle, ils croient illustrer celle-ci. Ils procèdent : soit par commentaires directs : c'est l'usage ordinaire de *Kong-yang* et de *Kou-leang* ; soit à l'aide d'anecdotes explicatives : c'est la manière la plus ordinaire du *Tso tchouan*.

Destinées à l'enseignement d'une morale universelle, les anecdotes peuvent être empruntées à la tradition historique de la Chine entière. Le *Tso tchouan* prend l'aspect d'une histoire générale de la Chine pendant la période *Tch'ouen ts'ieou*.

Aucun texte n'a pu plus facilement être grossi par des in-

pensée chinoise en deux grands courants. Ceux-ci ne s'opposèrent nettement qu'au début de l'ère impériale. Il en sortit alors l'École confucéenne et l'École taoïste.

terpolations successives. — Il incorpore des débris de romans, de gestes ⁽¹⁾, de *conciones* ⁽²⁾, de traités techniques ⁽³⁾.

Il est le document le plus vivant et le plus riche de la littérature chinoise.

Quelle est sa valeur ?

L'histoire littéraire du *Tso tchouan* est encore à faire. Il est prouvé qu'il fut à certains moments tenu pour suspect ⁽⁴⁾. Ce serait peut-être un jugement sommaire que celui où l'on accorderait beaucoup d'importance aux modes littéraires. En Chine, l'anathème jeté à une œuvre peut masquer simplement une querelle de partis ou de personnes. Il ne signifie rien sur l'œuvre. Mais ce sont les faits qui nous intéressent : au

(1) J'ai déjà signalé l'allure mi-épique, mi-romanesque des *Aventures errantes* du duc Wen de Tsin.

(2) Le *Kouo yu*, que la tradition attribue au même auteur que le *Tso tchouan*, est très nettement un recueil de *Conciones*. Les discours sont nombreux dans le *Tso tchouan*. Toujours présentés comme historiques, ils sentent le plus souvent la rhétorique d'école — ce qui sans doute ne veut pas dire qu'ils ne soient jamais historiques. On apprenait à discourir dans les écoles et l'on discourait dans les Conseils des seigneuries.

(3) Nombreux débris de traités de divination, d'astrologie, etc. : de toutes les techniques qui, par la suite, prirent un aspect spécialement taoïste.

(4) Voir PELLIER, *Chou king*, p. 135, note 1 : « La question du *Tso tchouan* n'est pas beaucoup plus claire que celle du *Chou king*. Il est hors de question que ce commentaire ait été fait par le Tso-k'ieou Ming (ou Tso K'ieou-ming) qui est nommé dans le *Louen yu*. Il y a donc toute apparence que le nom de Tso-k'ieou Ming donné à l'auteur du commentaire soit une addition du temps des Han. D'autre part ce commentaire apparaît sous les Han d'une façon un peu inquiétante, mêlé aux histoires de faux manuscrits archaïques qui nous occupent ici. Sous les Han occidentaux, le *Tso tchouan* ne fut guère estimé. Lieou Hin perdit sa charge de bibliothécaire pour s'être fait son défenseur ; la fortune du *Tso tchouan* ne commence qu'au premier siècle de notre ère. A ce moment Wang Tch'ong rapporte sur le *Tso tchouan* des traditions bien étranges. (FORKE, *Lun-heng*, I, p. 462-463.) Un savant japonais a publié dans le *Tôyôgaku-hô* une longue étude où il tentait de démontrer que le *Tso tchouan* était une production apocryphe ; il vaudra certainement d'y regarder de près. Sans aller jusqu'à admettre en bloc avec Allen que les classiques chinois sont une collection de faux, il se peut que leur étude, quand on l'aura poussée assez à fond, amène à en séparer un déchet considérable. »

sujet de ceux que rapporte le *Tso tchouan* une distinction est nécessaire.

Certains forment annexes et certains forment gloses au *Tch'ouen ts'ieou*.

1° Ces derniers servent au réajustement de la morale et de la tradition. Une critique peut d'ordinaire en être faite à l'aide des gloses symétriques de *Kong-yang* et de *Kou-leang*. Dans le *Tso tchouan*, le commentaire est, le plus souvent, de forme anecdotique et, le plus souvent, l'anecdote est suivi d'un jugement exprès. Celui-ci est parfois attribué à la conscience commune : « le sage, l'honnête homme 君子 dira (dit ou a dit)... » On peut y voir une intervention de l'auteur : il est clair qu'il intervient au nom des Principes moraux. Parfois le jugement est attribué à un personnage contemporain de l'événement. Il arrive⁽¹⁾ que dans ses paroles figurent : soit un appel direct à la conscience commune, attesté par l'emploi du mot *honnête homme* ou de quelque équivalent ; soit une évocation indirecte de la Morale, sous l'aspect d'une citation du *Che king* (pris comme recueil de centons vertueux). Ces formules et ces citations apparentent la rédaction du *Tso tchouan* à celle de cet opuscule d'édification qu'est le *Kou lie niu tchouan* ; elles éclairent l'esprit de l'ouvrage. Même dans les cas où elles font défaut et où l'aphorisme et l'historiette sont attribués à un personnage ancien, il y a lieu, sauf indications contraires, de rapporter le jugement plutôt à la *Morale noble*, intellectualisée et généralisée, qu'à la *Morale féodale* caractéristique de l'époque *Tch'ouen ts'ieou*.

2° Les faits annexés au *Tch'ouen ts'ieou* doivent être critiqués un par un. Sseu-ma Ts'ien (fin du 1^{er} siècle av. J.-C.) les

(1) On trouvera de bons exemples dans les chapitres : *Captifs sacrifiés* et *Chefs sacrifiés*. Sur la valeur de 君子 « honnête homme », cf. *Relig. des Chinois*, p. 113.

a souvent utilisés; il leur a parfois préféré d'autres traditions. Une comparaison et un contrôle sont généralement possibles⁽¹⁾. Ce sont ces faits qui donnent son principal intérêt au *Tso tchouan*. Les exemplaires des thèmes historiques sont en petit nombre dans le *Tch'ouen ts'ieou*. Le *Tso tchouan* accroît la collection. L'esprit général de l'œuvre apparaît dès qu'on collationne les thèmes. Une idée domine tout : montrer les effets des bons et des mauvais conseils, faire apparaître au Prince la nécessité d'utiliser de sages Conseillers. Il en résulte que le plus souvent l'aspect de *Conciones* est plus apparent que l'aspect de *Gestes*. La tradition chinoise veut qu'il y ait eu des annalistes employés spécialement à recueillir les actes et d'autres les paroles⁽²⁾. Il est difficile d'échapper à l'impression que la matière historique incorporée au *Tso tchouan* (comme d'ailleurs au *Chou king* et au *Kouo yu*) dérive d'exercices d'école, plutôt qu'elle n'est extraite des registres des tenues de Cour ou d'Assemblée féodale. La critique doit être faite dans le détail, pour chacune des idées exprimées. L'importance accordée aux conseillers et aux discours révèle une intention pédagogique, un pli professionnel, un intérêt corporatif. Elle révèle aussi un fait qui a des chances d'être authentique : le

(1) Par exemple le thème du père ravissant la fiancée du fils est marqué de façon beaucoup plus nette dans *S. M. T.*, t. IV, p. 106-107 que dans le *Tso tchouan*, traduction Couvreur, t. I, p. 1-2. Voir une comparaison de textes au chapitre *L'entrevue de Kia-kou*.

(2) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 678. « Ses actes étaient notés par l'annaliste de gauche; ses paroles par l'annaliste de droite. » — Un des noms du *Chou king* est le : *Chang chou* 尚書. Ce nom est expliqué par le *Ts'ien Han chou* (cf. PELLIER, *Chou king*, p. 124, n. 1) de la façon suivante : Les historiens de gauche notaient les paroles et les historiens de droite notaient les faits [*sic* : noter la contradiction]. (Les relations de) faits s'appelaient *Tch'ouen ts'ieou*; (les relations de) paroles s'appelaient *Chang chou*. L'étymologie graphique prétend retrouver une action matérielle dans 左 *Tso* gauche, et montrer que la bouche 口 entre dans la composition de 右 droite. — *Tso tchouan* est une expression formée du mot : commentaires, traditions, qui suit le mot *Tso* 左. *Tso* qui est pris ici pour un nom propre, signifie « gauche ».

rôle capital des joutes oratoires ⁽¹⁾ dans les luttes où s'acquiert le prestige féodal.

L'esprit professionnel a pu conduire les lettrés à déformer dans une certaine mesure le récit des faits. Il est clair que, pour eux, l'intérêt de la période *Tch'ouen ts'ieou* se trouve dans les exemples de luttes de prestige qu'elle fournit nombreux, dramatiques, instructifs. Ces luttes sont-elles une pure projection de l'esprit de l'école dans l'histoire du passé? On imagine difficilement un régime féodal dont elles ne seraient point la vie même. Est-ce le rôle attribué aux valeurs proprement morales qui est une projection et le reflet de préoccupations nouvelles? S'il est vrai que la morale noble — la morale des lettrés — est sortie du travail de réflexion des ritualistes à partir des mœurs et des rites féodaux, ce n'est point de *projection* qu'il faut parler, mais de *transposition*.

Nous ne nous soucions nullement de restituer des faits historiques et de les replacer dans une suite chronologique exacte. Il nous suffit de voir, sous leur vrai jour, des thèmes et de les référer à des milieux correctement étagés. Peu nous importe que le *Tso tchouan* soit ou ne soit pas un arrangement tardif. Nous pouvons l'utiliser, car nous avons une table de correction. Nous admettrons — c'est un postulat qui se justi-

(1) Tch'ong-eul, le (futur) duc Wen de Tsin, allant à une entrevue qui doit être décisive pour sa carrière, élit pour assistant, parmi ses compagnons, le plus *disert* 文 (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 348). On voit, en effet, que, au cours de l'entrevue, Tch'ong-eul sait choisir avec à propos, quand c'est son tour de chanter, des vers qui prennent aussitôt la valeur utile d'une allégorie précise. Il déclenche ainsi, avec le chant de réponse, une promesse allégorique; celle-ci est immédiatement transformée en promesse effective à l'aide d'un geste rituel (prendre au mot et se prosterner) que son compagnon inspire et dont il fixe la portée par une déclaration expresse. On verra plus loin (*L'entrevue de Kia-kou*), Confucius donner la mesure de son talent dans une circonstance analogue. — Nous apprendrons — à la fin de cette étude — que le rôle de l'assistant ou du *héraut* (le Ministre-Fondateur) n'est pas le résultat d'une invention arbitraire.

fiera par la pratique — que l'intervention des rédacteurs se résume, du point de vue qui nous intéresse, dans la transposition de valeurs proprement religieuses en valeurs proprement morales.

Les Hégémons.

Il y eut, dit la tradition chinoise, *Cinq Hégémons*. Ce sont : le duc Houan de Ts'i (685-643 av. J.-C.); le duc Wen de Tsin (636-628); le duc Siang de Song (651-635); le duc Mou de Ts'in (659-621); le roi Tchouang de Tch'ou (614-591)⁽¹⁾.

La période des Hégémons, si l'on prend le mot strictement dans son sens traditionnel, est comprise entre ces dates, c'est-à-dire, en gros, placée au VII^e siècle avant notre ère.

« En ce temps (écrit Sseu-ma Ts'ien ⁽²⁾, à propos du premier Hégémon), la Maison (Royale) des Tcheou était diminuée. Seuls les princes de Ts'i, Tch'ou, Ts'in et Tsin étaient puissants. Tsin avait commencé par prendre part aux réunions, mais depuis la mort du duc Hien (651), cette seigneurie souffrait de discordes intestines. Le duc Mou de Ts'in était à l'écart et éloigné; il ne participait pas aux réunions et aux conventions de la Confédération chinoise (中國 mot à mot : sei-

⁽¹⁾ J'emprunte les dates à la chronologie de *S. M. T.*, cf. t. IV, p. 47 et suiv., p. 283 et suiv., p. 237 et suiv.; t. II, p. 25 et suiv.; t. II, p. 350 et suiv. Le mot *duc* est une appellation honorifique constante; le mot *roi* témoigne d'une usurpation. Les titres variaient selon les pays : Song, par exemple, était un duché et Ts'i un marquisat. Tous les seigneurs peuvent porter, au moins dans leurs états, le titre de *duc*. *Duc*, d'autre part désigne le plus haut degré de la hiérarchie : *duc*, *marquis*, *comte*, *vicomte*, *baron*. — On verra plus loin la définition du mot *hégémon* : un des termes que ce mot traduit signifie *comte*. Le mot *seigneur* traduit une expression où entre le terme qui, lorsqu'on le prend dans sa valeur de titre hiérarchique, se rend par *marquis*. J'écris *roi* et non *Roi*, quand il ne s'agit pas du Fils du Ciel.

⁽²⁾ Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 55. Noter qu'il n'est question que de quatre États. Song est éliminé.

gneuries centrales)⁽¹⁾. Le roi Tch'eng de Tch'ou avait commencé par recueillir les Man de la région de King et les gouvernait; (Tch'ou était un État de Barbares) Yi et Ti qui maintenaient leur indépendance⁽²⁾. Il n'y avait donc que Ts'i qui pût *organiser les réunions et les conventions* de la Confédération. »

La prépondérance de Ts'i, due à un affaiblissement momentanée de Tsin, fut de courte durée. Si les traditions historiques ne sont pas fausses entièrement⁽³⁾, toute la période *Tch'ouen ts'ieou* (721-482) est marquée par la domination de Tsin, éclipsé un instant par Ts'i et fortement concurrencé, vers la fin, par d'autres États⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ L'expression 中國 *Tchong kouo*, qui a fini par désigner la Chine, est en gros équivalente à l'expression 上國 *Chang kouo* «les seigneuries supérieures» (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 15, n. 4), c'est-à-dire les seigneuries les plus anciennement unies par traités. *Kouo* a le sens de *seigneuries*. *Tchong* peut être rendu par *centrales* : les seigneuries centrales s'opposent aux seigneuries des Marches et aux pays barbares de la périphérie (les Man, les Yi, les Ti [ajoutez les Jong] nommés plus bas par *S. M. T.*) : 中 *tchong* (centre) et 外 *wai* (extérieur) s'opposent normalement. — Mais *tchong* a, en outre, la valeur de : *union*, *conforme*, et l'expression 中人 signifie : *mediateur*. *Tchong kouo* 中國 ou *Chang kouo* désigne les seigneuries anciennement confédérées et doit être traduit soit par *seigneuries confédérées* quand est sensible l'idée de pluralité, soit par *Confédération chinoise* lorsque l'idée est de marquer l'unité et qu'on oppose le cœur de la Chine aux marches considérées comme barbares.

⁽²⁾ King est un équivalent de Tch'ou. Tch'ou est considéré comme à demi barbare.

⁽³⁾ On peut se demander si l'importance attribuée à Tsin par le *Tch'ouen ts'ieou-Tso tchouan* (et un peu moins sensible chez *S. M. T.*) ne s'explique pas par le fait que Lou fut pendant toute la période (avec plusieurs tentatives de révolte) sous la dépendance de Tsin.

⁽⁴⁾ Le domaine royal était situé vers le centre, dans le Ho-nan. Ts'i est une seigneurie (marquisat) située à l'Est, dans le Chan-tong, voisine des Barbares Lai et, selon la tradition, établie, après conquête, sur leur territoire (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 39) en rapport, enfin, avec les Barbares de la région de la Houai (cf. *ibid.*, p. 40 : la tradition veut que Ts'i ait été spécialement chargé de protéger le Royaume contre eux). — Tch'ou est une seigneurie (officiellement vicomté, *royaume*, dit-on, par *usurpation de titre*) située au Sud, dans le

Les princes de Tsin se réclamaient des mêmes Ancêtres que la maison régnante des Tcheou ⁽¹⁾. Ils prétendaient la protéger.

L'avènement des Tcheou est fixé au XII^e siècle et le commencement de leur décadence au règne du Roi P'ing, c'est-à-dire au VIII^e siècle et précisément au moment où débute le *Tch'ouen ts'ieou* ⁽²⁾. « Au temps du Roi P'ing, écrit Sseu-ma Ts'ien ⁽³⁾, la maison des Tcheou déclina et s'affaiblit; les seigneurs usaient de leur force pour opprimer les faibles. Ts'i, Tch'ou, Ts'in et Tsin commencèrent à grandir : le pouvoir fut exercé par celui qui avait l'hégémonie 伯 dans sa région. »

La coutume est de traduire par *Hégémon* les mots 伯 *Po* et 霸 *Pa*. Le second (*Pa*) évoque l'idée d'une grande puissance et,

Hou-peï, en pays considéré comme barbare et où les Man (nom générique des Barbares du Sud) étaient nombreux. — Ts'in est une seigneurie (comté) située à l'Ouest dans le Chen-si et en rapport avec les barbares Jong (la tradition, cf. *S. M. T.*, t. II, p. 14, veut que Ts'in ait reçu la charge de protéger le Royaume contre eux). — Tsin est une seigneurie (marquisat) située (au Nord-Ouest) dans le Chan-si, commandant le cours moyen du Fleuve Jaune — en rapport aussi avec les Jong, ainsi qu'avec les Ti.

Song est une seigneurie (duché) située dans le centre, Ho-nan, et dont les princes passaient pour descendre des Rois de la dynastie Yin, laquelle avait précédé au pouvoir les Tcheou. Cet état, relativement faible, n'est point nommé par *S. M. T.* dans la liste des états *capables* d'exercer l'hégémonie.

⁽¹⁾ Nom de famille Ki 姬.

⁽²⁾ Le duc Yin de Lou par le règne de qui commence le *Tch'ouen ts'ieou* accéda au pouvoir la quarante-neuvième année du Roi P'ing (722 ou 721 av. J.-C.) [cf. *S. M. T.*, t. I, p. 286]. — Les chroniques des différents États féodaux donnent des dates sensiblement à partir de la même époque. *Toutes ces chronologies locales dérivent-elles d'un type unique toujours imité? Le VIII^e siècle est-il l'époque où furent constituées des archives locales?* Si l'on admet la deuxième opinion, le synchronisme de l'affaiblissement du pouvoir royal et de la constitution d'archives seigneuriales doit apparaître comme significatif. — Le Roi resta le maître du calendrier religieux; il continua de fixer le début de l'année. — Les chroniques datent d'après les règnes des princes locaux. — Le Roi P'ing mourut en 720 (*S. M. T.*, t. I, p. 286) après cinquante et un ans de règne. — La chronologie traditionnelle fixe l'avènement du Roi Wou, fondateur de la dynastie Tcheou, à l'année 1122 (ou 1049) av. J.-C.

⁽³⁾ *S. M. T.*, t. I, p. 285.

plus particulièrement, l'idée d'une puissance usurpée. Il est réservé par l'usage à cinq personnages du ^{vi}^e siècle, début de la période *Tch'ouen ts'ieou*. Le premier terme (*Po*) a une valeur juridique : c'est un titre. Il se donne à des Chefs, chargés, *par une investiture spéciale du Roi*, de faire la police d'un quartier du Royaume. La police consiste à maintenir le bon droit parmi les seigneurs locaux et à défendre le pays contre les Barbares.

Telle est la tradition rituelle⁽¹⁾. On notera que le titre de *Po* est accordé par les historiens au Héros qui fonda la dynastie

(1) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, p. 89. «Au-dessus des cinq (sortes de) fonctionnaires (ou des cinq espèces de seigneurs : ducs, marquis, *comtes*, vicomtes, barons) sont les 伯 *Po*. Ils surveillent les quartiers 方 (du Royaume)... Le Fils du Ciel appelle 伯父 *Po-fou* (*fou* = père = oncle, frère du père) ceux qui sont de même famille que lui et *Po-kieou* (*kieou* = oncle maternel = beau-père) ceux qui sont d'une autre famille.» [*Po* marque l'ainesse. C'est aussi le nom des seigneurs du troisième rang (*comtes*). C'est encore un titre militaire (*Chef*) et, de même que 男 (baron), un mot qui sert à une femme pour désigner son mari (= seigneur.)] Cf. *ibid.*, I, p. 270, 272 et 327. Wen de Tsin (même famille que les Tcheou) fut investi par le Roi en ces termes : «*Fou* [(mon) Père (= oncle paternel)] Yi-ho (surnom?), illustres furent (les Rois) Wen et Wou (*nos ancêtres communs*); ils surent prendre soin de leur brillante Vertu qui monta avec éclat en Haut et dont la renommée se répandit en Bas. C'est pourquoi le Souverain d'En-Haut a fait réussir le Mandat (souverain) dans (les Rois) Wen et Wou. Ayez compassion de ma personne; faites que je continue (mes Ancêtres) moi, l'Homme unique, et que perpétuellement (moi et mes descendants) nous soyons sur le trône.» Alors le duc Wen de Tsin se proclama Hégémon 稱伯 (*Po*)» (*S. M. T.*, t. IV, p. 303-304). — Ts'i est d'une autre famille que Tcheou; le message royal est ainsi formulé : «Le Fils du Ciel a sacrifié aux (Rois) Wen et Wou; il m'a envoyé, (moi) K'ong, présenter en cadeau de la viande de sacrifice 賜胙 à son *Po-kieou* (oncle maternel).» (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, I, p. 270.) Ts'i se vantait de posséder un droit à l'hégémonie, tenu par héritage de son Héros Fondateur T'ai-kong [lequel était père de la femme du Roi Wou (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 170; t. III, p. 257 et *S. M. T.*, t. IV, p. 361)]. Ministre-Fondateur des Tcheou (voir plus loin *Sacrifice du Héros*), T'ai-kong avait reçu l'ordre royal suivant : «Les seigneurs des cinq-degrés 五侯 et les Chefs des Neuf-Provinces 九伯, Vous, en vérité, châtiez-les 征 (terme significatif des châtements par les armes) afin de soutenir et d'appuyer la maison

Tcheou au déclin des Yin ⁽¹⁾. Or, au déclin des Tcheou, le même titre est attribué par la tradition historique à quatre personnages dont les descendants, en incorporant des fiefs locaux, créèrent quatre grands États. De ces États devaient sortir, à la fin de la période *Tch'ouen ts'ieou*, les principaux des *Royaumes combattants* (ces mots servent de nom à la période nouvelle) lesquels luttèrent pour fournir à la Chine une dynastie qui succédât aux Tcheou.

La tentative du duc Siang de Song (on a vu que Sseu-ma Ts'ien ne nomme pas Song dans les deux passages que j'ai cités et, d'autre part, dans la période des *Royaumes combattants*, *Song n'eut qu'un rôle dérisoire* joint à une ambition déplacée ⁽²⁾) est présentée comme une folie. Song descendait des Yin et la règle que «le Grand Bonheur ne vient pas deux fois» ⁽³⁾ est vraie des familles plus encore que des individus.

Sseu-ma Ts'ien ⁽⁴⁾ nous dit qu'en 639 Song s'était fait céder par Tch'ou le droit de présider les Assemblées seigneuriales. Ce droit, Song le demande à Tch'ou et non au Roi; mais il n'y eut d'Hégémon à Tch'ou que de 614 à 591. En 639,

des Tcheou». Ce décret conférait le droit de «marcher à l'Est jusqu'à la mer, à l'Ouest jusqu'au Houang-ho, au Sud jusqu'à Mou-ling, au Nord jusqu'à Wou-ti.» (*S. M. T.*, t. IV, p. 53.)

⁽¹⁾ Le futur Roi Wen porta d'abord le titre de 西伯 Si-po, Chef de l'Ouest. Il reçut du dernier des Yin une investiture lui donnant droit de faire des expéditions-châtiments 征, cf. *S. M. T.*, t. I, p. 218.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 247. Le dernier des princes de Song reçut en sur-nom le nom du dernier souverain Hia et on lui attribua le même crime qu'au Roi néfaste des Yin, Wou-yi, mort foudroyé : tirer des flèches contre le Ciel, voir p. 540 et suiv.

⁽³⁾ 大福不再祗, *S.M.T.*, t. IV, p. 364. Sur le jugement que l'entreprise était folle, cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 238 : «Quand une petite seigneurie prétend présider aux conventions jurées entre les seigneurs, elle attire sur elle les calamités».

⁽⁴⁾ *S.M.T.*, t. IV, p. 228. Version différente, p. 347. Le prince de Tch'ou mandé par Song déclare : «Puisqu'il me mande, j'irai comme ami; mais je l'attaquerai à l'improviste et l'outragerai».

y régnait un prince nommé Tch'eng qui, sans plus, s'occupait à « maintenir son indépendance » : c'est Sseu-ma Ts'ien qui vient de nous le dire ⁽¹⁾. — L'historien déclare de même que le duc Mou de Ts'in « ne participait pas aux réunions et aux conventions » ⁽²⁾. Il figure pourtant dans les listes des Hégémons, à côté de Wen de Tsin et de Houan de Ts'i qui tous deux reçurent, dit-on, l'investiture spéciale. Pas plus que Tchouang de Tch'ou ⁽³⁾, Mou de Ts'in n'est dit l'avoir reçue. — Il est vrai qu'à l'époque des *Royaumes Combattants*, Ts'in et Tch'ou jouèrent le rôle le plus important, que Tch'ou manqua de fonder la Dynastie nouvelle et que Ts'in la fonda.

Sans doute était-il honorable pour une maison seigneuriale ambitieuse de posséder un Hégémon parmi ses Ancêtres et peut-être faut-il supposer dans les traditions relatives à la période *Tch'ouen ts'ieou* une bonne part d'intentions politiques. La mise en œuvre de ces traditions suppose de même une bonne part d'intentions morales. Les lettrés étaient partisans de la légitimité : de là la nuance de blâme incorporée au mot Hégémon 霸 *Pa* (préféré à *Po*); de là encore la préférence accordée à Houan ⁽⁴⁾ de Ts'i et surtout à Wen de Tsin. Tous

⁽¹⁾ Voir p. 73. Le roi Tch'eng de Tch'ou entra en relation avec le Roi, lui envoya des présents et en reçut de la viande de sacrifice : c'est l'entrée dans la Confédération. Nulle investiture spéciale n'est signalée. Le message du Roi fut : « Maintenez l'ordre dans vos pays du Sud troublés par les (Barbares) Yi et par Yue, mais n'envahissez pas la Confédération chinoise. » *S.M.T.*, t. IV p. 346.

⁽²⁾ Voir p. 72. Ailleurs (*S.M.T.*, t. II, p. 45), nous lisons, en matière de jugement sur le duc Mou : « L'honnête homme dit (ou les honnêtes gens dirent) : « Le duc Mou de Ts'in a agrandi son territoire... cependant il n'a point présidé l'Assemblée des seigneurs... »

⁽³⁾ Ce dernier s'annexa aussi des territoires; il passa une revue dans les environs de la Capitale, complimenta le Roi et fit une tentative pour se faire céder les chaudrons sacrés : cf. *S.M.T.*, t. II, p. 351. Aucune trace d'investiture spéciale.

⁽⁴⁾ Parmi les raisons de la préférence accordée à Houan figure la considération dont jouit parmi les lettrés son ministre Kouan Tchong, auteur supposé d'une œuvre importante (désignée par son nom, le *Kouan tseu*).

deux sont présentés comme ayant assumé un rôle de protection à l'égard des Tcheou. On peut même prétendre qu'ils l'ont joué en vertu de traditions de famille légitimes, l'un à titre de Po-kieou, l'autre à titre de Po-fou ⁽¹⁾. Tous deux sont dits avoir reçu l'investiture les qualifiant au titre de Po 伯 ⁽²⁾. Tous deux cependant sont blâmés pour n'avoir point assez dissimulé l'intention d'usurper les droits du Fils du Ciel, mais le duc Houan ⁽³⁾ est blâmé davantage que le duc Wen ⁽⁴⁾ : l'histoire ⁽⁵⁾, en effet, attribue à Tsin la prépondérance pendant toute la période *Tch'ouen ts'ieou*.

Il est clair que toute la période est considérée comme préparatoire à la fondation d'une dynastie nouvelle ⁽⁶⁾.

On peut donc présumer que l'on découvrira dans les portraits des Hégémons (*tels que l'Histoire les a construits*) les traits qui conviennent à un Patron de dynastie. Ces traits doivent se retrouver dans d'autres figures : celles des personnages qui ont accru le Prestige des grandes Maisons féodales et de quelques Maisons d'importance plus récente ⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ Voir plus haut, p. 75, n. 1.

⁽²⁾ Voir même note.

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 56; cp. p. 87.

⁽⁴⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 295, et t. IV, p. 305.

⁽⁵⁾ Cette analyse suit (plutôt que l'auteur du *Tso tchouan* qui n'est qu'un anecdotier), Sseu-ma Ts'ien, qui est un historien, c'est-à-dire qui *pense* et qui reconstruit.

⁽⁶⁾ L'intention impliquée par les traditions relatives aux Cinq Hégémons et par la reconstruction historique dont ils furent l'objet me paraît pouvoir se résumer ainsi : reculer aussi haut que possible dans le passé — au début de la période *Tch'ouen ts'ieou* : AU MOMENT OÙ COMMENCENT LES CHRONIQUES — la date première de l'usurpation que chaque Maison prétend rendre totale et effective; — ou, si l'on veut, rendre aussi anciens que possibles les titres à la succession des Tcheou.

⁽⁷⁾ Par exemple : les maisons de Wou et de Yue, seigneuries tardivement entrées dans la vie politique de la Confédération chinoise. Voir la note suivante.

Le Prestige au temps des Hégémons.

Un premier trait était imposé : *Le Prince a du Prestige quand il a de bons Conseillers* ⁽¹⁾.

Le ministre occupe presque toujours plus de place que le seigneur dans leur histoire commune. Les aventures errantes du duc Wen de Tsin font de lui un Héros de premier plan. Cependant une anecdote est introduite où l'on voit le chef oublier sa mission et ses fidèles l'obliger à y revenir ⁽²⁾. Une

⁽¹⁾ Le document le plus significatif sur ce point est le chapitre 2, § 4, du *Lu che tch'ouen ts'ieou*. Après avoir nommé les conseillers bons et mauvais des anciens Rois, le texte nomme Kouan Tchong et Pao Chou [cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 46, p. 48 (Pao Chou-ya), p. 49 (où sont nommés en outre Si P'ong et Kao Ki), p. 370 (où sont nommés Pin Siu-wou et Si P'ong)] comme conseillers de Houan de Ts'i — Kieou-fan [cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 283 (Houa Yen, appellation Kieou-fan, y est nommé avec Tchao Tch'ouei, Kia T'5, Sien Tchen et Wei Wou-tseu), p. 285, 286, 287, 291, 301 et t. III, p. 295] et K'i Yen comme conseillers de Wen de Tsin — Souen Tchou-ngao et Tch'en Yin-tcheng (*S.M.T.*, t. IV, p. 351 nomme Wou Kiu et Sou Ts'ong) comme conseillers de Tchouang de Tch'ou; — Wou Yuan (*id-e.* in *S.M.T.*, Wou Tseu-siu ou Wou-siu, cf. t. IV, plus particulièrement p. 17-32 et 422-431) et Wen Tche-yi comme conseillers de Ho-lu, roi de Wou; — enfin, Fan Li (*S.M.T.*, p. 420 et suiv.) et le grand officier Tchong (cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 422 et suiv.) comme conseillers de Keou-tsien, roi de Yue. — Lu Pou-wei ajoute que c'est par l'influence de ces conseillers que ces Cinq princes devinrent Hégémons 霸. — On notera le remplacement de Mou de Ts'in [le *Lu che tch'ouen ts'ieou* se rapporte pourtant à la tradition de Ts'in] et de Siang de Song par Ho-lu de Wou (514 à 496) et Keou-tsien de Yue [in *S.M.T.*, de 496 à 465 (?) voir *S.M.T.*, t. IV, p. 433, n. 1). Ho-lu et Keou-tsien appartiennent à la fin de la période *Tch'ouen ts'ieou*. — Le Nombre (Cinq) reste constant.

⁽²⁾ Agréablement marié à Ts'i où il s'est réfugié au cours de ses Aventures, Tch'ong-eul, futur duc Wen, pense que : « De naissance, l'homme se plaît dans la joie; qui lui connaît une autre (destinée)? Je suis résolu à mourir ici et je ne saurais m'en aller » (*S.M.T.*, t. IV, p. 343). Kieou-fan, alors, enivre Tch'ong-eul et l'emmène de force (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 343). —

autre scène montre le maître qui désespère : le vassal confiant sait transformer en gage de Fortune ce qui d'abord paraissait un Malheur ⁽¹⁾. — Wou Kiu et Sou Ts'ong, de force et au mépris de leur vie, arrachent à la dissipation le roi Tchouang de Tch'ou et l'obligent à « voler jusqu'au Ciel ». — Les fidèles du prince de Tch'ou, comme ceux du prince de Tsin, représentent la Destinée et la conscience du maître : ce sont des associés, des vassaux, plus que des ministres et des conseillers ⁽²⁾. Le *Kong-tseu* ⁽³⁾ Mou-yi (Tseu-yu) est le frère du duc Siang de Song, mais il le conseille au nom d'une conscience supérieure : celle de l'honnête homme ⁽⁴⁾. — Po-li Hi, auprès du

Le Héros est contraint à subir sa Destinée héroïque. — Ce thème important doit être mis en rapport avec un thème inverse : il ne faut pas (modération rituelle) se jeter au-devant de la Destinée; il ne convient pas de la *vouloir*. Le Chef est passif; les fidèles agissent pour lui.

⁽¹⁾ Tch'ong-eul meurt de faim; par dérision, des rustres lui offrent une motte de terre. Tch'ong-eul désespéré s'irrite. Kieou-fan lui dit : « C'est un présent du Ciel 天賜. » Tch'ong-eul se prosterne pour recueillir la motte et l'emporte précieusement; cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 342. — L'investiture, dans la Chine féodale et même impériale, se faisait *per glebam*, cf. CHAVANNES, *Le dieu du sol dans la Chine antique*. App. au *T'ai chan. Annales du Musée Guimet*, t. XXI, voir p. 452 et suiv. Cf. *Relig. des Chinois*, p. 70. — Dans *S.M.T.*, t. IV, p. 285, il est question d'un vase rempli de terre et c'est un autre vassal, Tchao Tch'ouei, qui est en scène. Il dit : « Cette terre (est une marque que) vous posséderez cette terre. » La scène se passe à Wou-lou. En 632 le duc Wen s'empara de Wou-lou, cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 299.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 350. Le roi Tchouang vivait dans la paresse et les plaisirs. En dépit de la peine de mort promise à tout auteur de *remontrances*, Wou Kiu alla le relancer quand il tenait embrassées du bras droit et du bras gauche deux femmes (qui n'étaient même pas de même famille). — Sou Ts'ong n'hésita pas plus à faire des remontrances. Tous deux furent pris pour ministres (à la satisfaction des gens du pays).

⁽³⁾ *Kong-tseu* : fils de duc, appellation des fils d'un seigneur autres que l'héritier.

⁽⁴⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 237. Mou-yi est l'aîné du duc (mais de naissance secondaire 庶子); le duc, avant de succéder s'est d'abord effacé 讓 (*jang*) devant lui. A son avènement, il l'a pris comme conseiller. On verra p. 150 Mou-yi parler au duc au nom des « honnêtes gens au cœur droit ».

duc Mou de Ts'in ⁽¹⁾, Kouan Tchong ⁽²⁾, auprès du duc Houan de Ts'i sont les porte-paroles d'une tradition de Sagesse : on leur donne des traits qui appartiennent au plus saint des Ministres-Fondateurs ⁽³⁾. — Fan Li, conseiller de Keou-tsien, quand il a procuré la victoire, s'évanouit mystérieusement et son prince lui consacre une montagne ⁽⁴⁾. — Wou Tseu-siu est

(1) Po-li Hi est un sage qui recommande un autre sage (Kien-chou) auprès duquel il s'est instruit, *S.M.T.*, t. II, p. 27.

(2) Kouan Tchong passe pour être un écrivain, auteur du Kouan tseu.

(3) Kouan Tchong est purifié (*S.M.T.*, t. IV, p. 49) à la fumée, Po-li Hi discourt pendant trois jours (*S.M.T.*, t. II, p. 26) et arrive à Ts'in à titre de suivant d'une princesse (*S.M.T.*, t. II, p. 27). — De même Yi Yin, Ministre-Fondateur des Yin. Voir plus loin, p. 282.

(4) *S.M.T.*, t. IV, p. 440. Fan Li, après la victoire, s'excuse de ne pas s'être tué à l'occasion d'une défaite précédemment subie; il n'a vécu que pour la vengeance; maintenant il demande qu'on lui octroie la mort. [On notera qu'un compagnon de Tch'ong-eul, quand celui-ci va être rétabli à Ts'in, prend soin de demander son congé (*S.M.T.*, t. IV, p. 291) : « J'ai fait avec votre Altesse le tour de l'Empire; mes fautes ont été nombreuses, permettez-moi de vous quitter. » Il détermine par cette *humble menace*, un serment de bon accord dont le Comte du Fleuve (Jaune) est la divinité garante. Un autre vassal Kie-tseu Tch'ouei se rit de cette précaution : on va voir plus bas qu'il finit brûlé sur une montagne et dieu de cette montagne.] Keou-tsien répond à Fan Li : « Je me propose de posséder mon royaume en le partageant avec vous; si vous n'y consentez pas, je vous accorderai la mort. » Fan Li s'enfuit aussitôt par voie d'eau (une tradition veut qu'il ait péri noyé). Keou-tsien alors marqua la montagne Kouei-ki comme le lieu que Fan Li recevrait en apanage. — L'histoire de Fan Li doit être rapprochée de celle de Kie-tseu Tch'ouei ou Kie-tche Tch'ouei, vassal du duc Wen. Celui-ci a suivi son maître dans ses aventures errantes; pour le sauver de la faim, il s'est coupé un morceau de la cuisse et le lui a donné à manger (cf. COUVREUR, *Tso tchouan*, t. I, p. 355); quand le duc est enfin victorieux de ses ennemis et rétabli à Ts'in, Kie-tseu Tch'ouei ne réclame point de récompense et s'évanouit dans la montagne [cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 357 : 隱而死 il se retira et mourut : 隱 est le terme caractéristique de la retraite-évanouissement des sages dits taoïstes]. [Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 296, n. 3, une localité porte le nom de 介休 Repos de Kie, en souvenir de Kie-tseu Tch'ouei.] Le duc fit cerner d'une circonférence la montagne Mien-chang où on lui signala que Kie-tseu Tch'ouei avait disparu. Il en fit un fief qui devint « la Terre de Kie-tseu Tch'ouei » (*S.M.T.*, t. IV, p. 296, et *Tso tchouan*, trad. Couvreur, p. 357). — On notera qu'une tradition veut que le duc ait mis le feu à la montagne pour

mis à mort par le fils de son maître : il devient un Dieu des Eaux ⁽¹⁾. — Au terme de la période *Tch'ouen ts'ieou*, Confucius use ses jours à trouver un seigneur qui veuille l'employer à restaurer l'ordre : il est pris pour Patron de la religion nationale ⁽²⁾.

obliger, dit-on, Kie-tseu Tch'ouei à sortir : Kie-tseu Tch'ouei mourut brûlé (cf. DE GROOT, *Fêtes d'Emouy*, p. 212-213). Sur quoi le duc aurait ordonné qu'on s'abstint dorénavant de faire du feu le 5 du 5^e mois. [Le *Commentaire du Chouei king*, chap. 6, note la terreur causée au peuple par l'âme du suicidé.]

⁽¹⁾ Le 5 du 5^e mois est la fête de Wou Tseu-siu [cf. DE GROOT, *Fêtes d'Emouy*, p. 359. Mais Wou Tseu-siu a fini par être primé par K'iu Yuan, autre conseiller d'État qui, à la suite d'une disgrâce, se jeta à l'eau pour se suicider] qui se suicida (sur l'ordre de son maître après disgrâce). Wou Tseu-siu fut aussitôt traité en divinité [cf. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 5 (où est mentionnée une montagne de (Wou Tseu-)siu 胥山 (une armée y sacrifia un cheval blanc à Wou Tseu-siu) et *Louen heng*, particulièrement chap. 16 (trad. Forke, *Lun-heng*, t. II, p. 247 et suiv.)]. — On notera que le corps de Wou Tseu-siu fut jeté à l'eau (Wou Tseu-siu est, pendant sa vie, fréquemment mis en rapport avec les Eaux par le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*) dans une outre (en peau de cheval ou en peau crue de bœuf, cf. glose de *S.M.T.*, chap. 66, Biogr. de Wou Tseu-siu) désignée (*S.M.T.*, loc. cit., et le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 5) par les mots *tch'e-yi* 氏夷. Fan Li, ministre de Yue et rival heureux de Wou Tseu-siu, ministre de Wou, quand, victoire acquise, il s'enfuit par eau et disparut (parce que, dit-on, il quittait le pays par bateau comme Wou Tseu-siu s'en était allé dans une outre — ne pas oublier qu'une tradition veut que Fan Li se soit noyé et noter le rapprochement : BATEAU-OUTRE FUNÉRAIRE), prit le nom de 氏夷子皮 *Tch'e-yi Tseu-pi* (cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 441). — 氏 *Tch'e* est le nom du hibou. Nous verrons que le hibou est en rapport avec le 5 du 5^e mois, et que le mot *T'o* 藁 sac entre dans le nom d'une espèce divine de Hibou. Fan Li est né (glose du *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 2, § 4) dans une localité nommée Yuan-t'o 宛藁, nom où figure le caractère *T'o* « sac ».

⁽²⁾ Nous noterons plus loin, p. 432, dans la vie de Confucius, des traits qui l'apparentent (ainsi que Po-li Hi et Kouan Tchong) à Yi Yin, Ministre-Fondateur des Yin. — On remarquera que les traits légendaires ou divins sont loin d'être moins nombreux pour les ministres des époques les plus récentes : à mesure que le Conseiller cesse d'être un vassal, donnant le conseil 告 par obligation féodale, qu'il devient un spécialiste de la Morale et de la Politique, et qu'on voit en lui la gloire d'une École, sa personnalité supplante celle du Chef. La tradition chinoise voit dans Confucius un Roi sans royaume. — La Politique devint un Art et devint l'Art suprême, par un pro-

Le premier mérite du Chef est de promouvoir les meilleurs vassaux⁽¹⁾. Son mérite est plus grand, s'il sait attirer à sa cour des fidèles nouveaux et qui vaillent mieux encore que les autres⁽²⁾. Son Prestige est parfait quand il a la Vertu de découvrir et de s'attacher les talents ignorés et perdus. Toute la biographie du duc Wen de Tsin est construite pour montrer son application à distinguer les hommes de valeur⁽³⁾. Le plus beau

cès de spécialisation dont le terme fut d'opposer le Conseiller au Prince. Il y a indice de transposition historique chaque fois que le conseiller l'emporte décidément en Sagesse sur son seigneur. Il ne faut pas conclure de là que le rôle du Ministre soit une fiction récente : il se peut que primitivement le rôle du Vassal-Conseiller n'ait pas été moindre; seulement sa personnalité ne se distinguait point de celle du Prince. Nous aurons à expliquer pourquoi le Conseiller peut prendre si facilement les traits d'une figure divine.

⁽¹⁾ Sur le thème rituel des promotions accordées au mérite, cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 274, et t. II, p. 671. Le tir à l'arc était la principale épreuve du talent et de la droiture des vassaux. — Voir encore *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 463 et suiv.

⁽²⁾ Les liens personnels, dans la période *Tch'ouen ts'ieou*, tendent à l'emporter sur les liens territoriaux. Tsin, par exemple (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 463, à la date de 544 av. J.-C.), enlevait à Tch'ou ses meilleurs sujets; il les préférait aux vassaux indigènes dont les rébellions étaient plus dangereuses. — Le plus solennel des traités de la période *Tch'ouen ts'ieou*, conclu en 561 av. J.-C. (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 272), contient l'engagement de ne pas accorder protection aux coupables, c'est-à-dire aux vassaux rebelles et fugitifs. — *Ibid.*, t. III, p. 395, est donnée (pour l'année 516) l'indication que certains vassaux préfèrent la vie d'exil et haïssent la stabilité. — Sommé par le prince régnant de Tsin de faire revenir ses fils qui ont accompagné le futur duc Wen dans l'exil, Hou-tou s'y refuse sous prétexte que ces derniers ont contracté avec Tch'ong-eul un lien personnel plus puissant que tout : « Quand un fils est capable de recevoir un office, son père lui enseigne la fidélité, il écrit son nom sur des tablettes et fait hommage en offrant un présent » au seigneur qu'il a choisi (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 339, comp. trad. Legge, p. 187). — Le relâchement des liens territoriaux au profit des liens personnels est le fait significatif de la période : il explique le remplacement de la morale proprement féodale par la morale noble.

⁽³⁾ Voir diverses distributions de récompenses faites par lui, in *S. M. T.*, t. IV, p. 294 et surtout p. 296 [passage où sont indiqués les principes du duc : il met les premiers « ceux qui l'ont guidé par leur bonté et leur justice »

trait du duc de Song est d'avoir su reconnaître que son frère, plus que lui-même, était digne du pouvoir : quand il n'a pu réussir à lui faire accepter le rôle du prince, il lui donne celui du conseiller⁽¹⁾. Tchouang de Tch'ou prend pour guides ceux-là mêmes qui, pour son bien, ont méprisé ses ordres⁽²⁾. Non seulement le duc Houan oublie une injure et élit pour ministre Kouan Tchong qui d'abord a voulu faire monter un rival sur le trône de Ts'i : pour gagner à lui cet ennemi, dont tant de gens pourraient rechercher les services, il invente un stratagème merveilleux⁽³⁾. Aussi habile est le duc Mou : il réussit à faire revenir à Ts'in, Po-li Hi. Po-li Hi est un inconnu. Une simple parole a mis le duc en éveil : son Intelligence Principière lui a signalé l'heureuse occasion d'un Sage à acquérir⁽⁴⁾. Keoutsien et Ho-lu possèdent le Prestige : avec Fan Li et Wou Tseu-siu, la Fortune vient à eux⁽⁵⁾.

et l'ont protégé par leur vertu et leur bienfaisance », puis « ceux qui l'ont aidé par leurs actes de manière à le faire monter sur le trône », enfin ceux qui ont peiné à la guerre], comp. *ibid.*, p. 305.

(1) Voir p. 80, n. 4. Ce trait marque la supériorité morale du Conseiller.

(2) Voir p. 80, n. 3.

(3) Kouan Tchong s'était, à la suite d'un frère du futur duc Houan, réfugié à Lou, pays de la mère de ce prince. Quand s'ouvrit la succession, Kouan Tchong marcha contre Houan, le blessa et faillit le tuer. Houan, établi duc, exigea que les gens de Lou missent à mort son frère. « La seigneurie où résidera Kouan Tchong devant devenir un royaume puissant », il demanda, non qu'on le mit à mort, mais qu'on le lui envoyât, tout lié, pour qu'il pût « se délecter à son supplice. » A cette nouvelle, un complice de Kouan Tchong se suicida, mais ce dernier se laissa envoyer lié et fut bien reçu. *S.M.T.*, t. IV, p. 47 et suiv.

(4) Po-li Hi étant à Tch'ou, le duc Mou qui « avait appris que Po-li Hi était un sage, était disposé à payer une forte rançon pour lui. Mais il craignait que les gens de Tch'ou ne le lui rendissent pas et c'est pourquoi il envoya un messenger leur dire. « Un de mes sujets qui faisait partie de l'escorte (de ma femme), Po-li Hi, se trouve chez vous ; je vous propose de le racheter pour cinq peaux de bœuf. » Les gens de Tch'ou y consentirent aussitôt et le rendirent. *S.M.T.*, t. II, p. 26 et suiv.

(5) Wou Tseu-siu et Fan Li sont des transfuges. Fan Li est d'origine mystérieuse. Wou Tseu-siu arrivé à Wou après d'étranges aventures (cf. *Wou Yue*

Pour savoir si le Ciel soutient un Chef et lui ouvre la voie ⁽¹⁾, il n'y a qu'à connaître la valeur de ses conseillers ou de ses vassaux ⁽²⁾. Ce sont eux qui indiquent au maître l'occasion favo-

tch'ouen ts'ieou, chap. 3), où apparaît par avance sa vocation de Dieu des Eaux.

⁽¹⁾ Ces expressions surviennent constamment à propos du duc Wen de Tsin. Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 291 : « C'est le Ciel, en réalité (et non les efforts de ses compagnons), qui a ouvert 開 (la voie) au prince. » Cf. *ibid.*, p. 289. Le seigneur de Tch'ou, malgré la peur d'une rivalité possible, se refuse à laisser tuer le futur duc Wen; il dit : « Le *Kong-tseu* de Tsin est un Sage; il a été longtemps dans une situation difficile à l'étranger (et il n'a pas péri). Tous ses compagnons sont des Joyaux de Seigneurie 國器 (on retiendra cette expression remarquable, assimilant les conseillers aux Talismans dynastiques). C'est un homme qui est soutenu par le Ciel 此天所置. Comment pourrait-on le tuer? » Cf. *ibid.*, p. 288 : « C'est le Ciel qui vous ouvre (la voie) » et p. 301 [encore dans la bouche du prince de Tch'ou qui refuse à un vassal l'autorisation de combattre contre Tsin (l'expédition, en fait, fut malheureuse)] : « C'est le Ciel qui lui a ouvert (la voie); je ne puis m'opposer à lui ».

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 289 (passage cité à la note précédente). Rappelons le discours de la fille de Ts'i qui presse Tch'ong-eul de l'abandonner et d'aller vers sa Destinée (cf. p. 79, n. 2) : « Vous êtes *Kong-tseu* d'une seigneurie et ce n'est qu'à bout de ressources que vous êtes venu ici. Plusieurs hommes nobles 士 (terme commun aux nobles et aux lettrés, cf. p. 66, n. 1) 以子爲命 ont fait de vous leur Destinée (命 signifie à la fois DESTINÉE et INVESTITURE). Si vous ne retournez pas promptement dans votre pays pour récompenser 報 (terme des contre-prestations) les vassaux qui peinent pour vous, et si vous aimez les charmes d'une femme [cette expression rend faiblement et incorrectement les mots 女德 : la vertu féminine (c'est-à-dire les qualités propres aux femmes, qui, selon les idées nobles, sont d'ordre inférieur et quasi néfastes); il faudrait traduire : si vous préférez des vertus non viriles], j'aurai (moi, cette femme que vous préférez) honte de vous. D'ailleurs si vous ne cherchez pas l'Occasion 求時 [時 le moment propice, celui où la voie est ouverte par le Ciel et qui, perdu, ne se retrouve plus (cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 430 : « Autrefois le Ciel avait fait don de Yue à Wou. Wou ne le prit pas. Maintenant le Ciel fait don de Wou à Yue. Comment Yue pourrait-il s'opposer au Ciel? . . . Lorsqu'on ne prend pas ce que donne le Ciel, on éprouve le Malheur »]. En suite de quoi Yue détruit Wou coupable de ne pas avoir détruit Yue en temps opportun] obtiendrez-vous la Gloire 功 (terme caractéristique du Prestige qui permet la fondation d'une dynastie)? » Cf. *ibid.*, p. 287. « Le *Kong-tseu* de Tsin est un Sage et ceux qui l'accompagnent sont tous (dignes d'être des) Conseillers d'une Seigneurie. »

nable 時 où le Prestige 德 peut réaliser son efficace sous la forme d'une Gloire 功 traduite en Avantages 利 matériels et moraux⁽¹⁾. Quand elle est Parfaite (成 ou 盛), la Vertu prestigieuse du Chef s'exerce d'esprit à esprit et non point matériellement⁽²⁾ : il suffit que, par l'effet de son rayonnement, soit constitué le groupe de fidèles et inventé le Ministre. En principe, le rôle du Prince est passif. Lorsque les Ministres sont recrutés parmi les fidèles et qu'ils parlent au nom du groupe féodal, la passivité du Prince⁽³⁾ est absolue : bien plus, elle se traduit

(1) Le Prestige 德 Tō ou 德音 Tō yin et la Gloire 功 Kong sont les résultats, d'aspect plutôt moral ou plutôt matériel, du 道 Tao ou 道德 Tao-tō : Pouvoir Régulateur, Vertu, Autorité, *mana*. Le 利 Li, l'Avantage, la Fortune, désigne l'ensemble des intérêts. Le mot s'emploie tout particulièrement pour désigner ce que nous appellerions les intérêts diplomatiques, cf. *Fêtes et Chansons*, p. 210, n. 1. Le mot 功 (Gloire) se dit spécialement à propos des fondateurs de dynastie féodale. Quand l'idée de Prestige est plus détachée de l'idée de travaux méritoires, on emploie 光 Éclat, Gloire. Cf. *Che king*, trad. Couvreur, p. 361 : «Rassemblant les tiens pour obtenir Gloire». Cf. *ibid.*, p. 184 : «Tous les nobles, tous les vassaux, se groupent et constituent la Vertu 德 (Prestige)». — La Vertu du Chef est l'émanation et le produit collectif du groupe féodal-familial.

(2) La formule la plus significative est dans le *Che king*, trad. Couvreur, p. 447 : «La pensée du Chef est toute correcte : — Il pense aux chevaux et ceux-ci vont droit.» De même, un noble dont le cœur est droit, tire ses flèches droit au centre du but (*Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 669). Il est remarquable que la conduite des chars et le tir à l'arc soient les meilleures épreuves de la valeur de l'âme. — On notera que les auteurs *dits* taoïstes, quand ils parlent d'habileté parfaite, citent d'ordinaire les noms de Yi, le grand archer, et de Tsao-fou, le grand cocher. — La Vertu d'un prince s'éprouve au tir à l'arc et dans la conduite des chars : elle s'exerce par action immédiate sur toutes choses; cf. *Fêtes et chansons*, p. 79.

(3) Cette analyse est faite à l'aide de récits historiques tirés pour la plupart de Sseu-ma Ts'ien et du *Tso tchouan*. Elle met en lumière le caractère *passif* du Prince. — Ce trait passe pour caractéristique de la politique *dite* taoïste. — A ce propos, il faut opter : ou considérer que presque toute la matière historique est fable et *fable inspirée par l'esprit taoïste*, ou se décider à considérer que le Taoïsme a des attaches profondes dans les traditions chinoises et ne s'est opposé nettement au Confucéisme qu'à une époque tardive. J'ai déjà signalé la parenté des notions de Tao-tō (pouvoir régulateur) telles qu'elles sont enten-

par une suite de reculs devant les occasions offertes par le Ciel et signalées par les vassaux. C'est du cœur du Héros que partent les gestes de modération rituelle par lesquels il semble se dérober à son Destin glorieux ; il se laisse, comme à contre-cœur, contraindre, par les sages qui veulent son exaltation, à obéir aux invitations du Ciel. Ainsi est prouvé son droit divin et manifestée sa prédestination. Le Prince, au contraire, semble courir au-devant de l'Investiture céleste 命 dans le cas où le Conseiller ne sort point du groupe féodal, mais semble y importer la Fortune en même temps qu'une tradition de Sagesse. Les rôles sont alors intervertis. Le seigneur trop pressé pousse de l'avant ; le ministre le retient. Il faut que ce dernier l'emporte pour qu'arrive le succès : c'est, en l'espèce, sa modération qui fonde la légitimité du pouvoir établi. Précisément lorsqu'il en est ainsi, les origines et les destins du Conseiller sont marqués d'un caractère mystérieux et divin.

Les signes de prédestination éclatent davantage chez le Prince ou chez le Ministre selon que l'historien a voulu soit, par préjugé politique, refuser les dons divins à tel seigneur, soit, par orgueil professionnel, proclamer la sagesse de tel patron. Peu importe que l'histoire, en son arbitraire, répartisse inégalement le mérite et la gloire : les faits attestent entre le Héros-Fondateur et le Ministre-Fondateur, en même temps qu'un fond de rivalité, une espèce de Vertu possédée à titre collégial. Cette Vertu, commune et différemment répartie, a deux aspects antithétiques : vocation qui appelle, modestie qui refuse. Les deux sont si bien liés que — non contents d'avoir d'abord interverti, au profit des ancêtres de leur corporation, les proportions du dosage — les Lettrés, libérés de l'esprit féodal, mais

dues par le *Che king* et ses commentaires et des notions revêtues du même nom chez les Taoïstes anciens (Lao tseu, Tchouang tseu, Lie tseu). Voir *Relig. des Chinois*, p. 144-145 (le texte auquel il est fait allusion se trouve au treizième chapitre de Tchouang tseu, trad. Wieger, p. 309).

esclaves de leurs intérêts de caste, ont fini par attribuer le tout, exclusivement ou presque, au seul Conseiller. Dans leurs récits, celui-ci possède éminemment, avec la Sagesse et des traits divins — dont il faut sans doute restituer sa part au Prince — cette Vertu qui semble le fond du Prestige seigneurial : AVOIR DE QUOI CÉDER ET CÉDER POUR AVOIR. Cette Vertu s'appelle *Jang* 讓 : elle devint, sous des formes amenuisées et protocolaires, l'idéal de la morale noble ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Dans les rituels, le mot 讓 *jáng* désigne le geste de politesse qui consiste à céder le pas à quelqu'un (par exemple : quand on monte des degrés ou quand on passe une porte, cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 18). Mais on doit remarquer que ce geste rituel a une importance extrême dans la fête des banquets ruraux [succédanés de la Fête des Pa Tcha (voir *Fêtes et Chansons*, p. 176-191) : fête de l'entrée de l'hiver et des récoltes qui est une orgie réglée, caractérisée par des prestations alternatives]. — Dans ces banquets, le rite des 三讓 *San jáng* (céder le pas à trois reprises) sert à manifester le respect dû à l'autorité 所以致尊 (cf. *ibid.*, t. II, p. 652. Cp., p. 653, 655, 661 et 667, où est indiquée la valeur symbolique du geste). — Celui qui cède le pas est en fait celui à qui le pas doit être cédé. — Le mot *jáng* désigne la modestie, la conduite respectueuse et circonspecte. Cf. *ibid.*, t. I, p. 6 et 46. Cette vertu de modération, source de la juste mesure (idée d'une importance extrême dans la morale noble, cf. *Relig. des Chinois*, p. 122-124), s'exprime dans un chant qui se rapporte à la Fête des Pa Tcha (cf. *Fêtes et Chansons*, p. 188) et dont les vers servent (dans le *Kou lie niu tchouan*) de morale à une anecdote relative à des prestations (cadeau de femmes) qui passent des vassaux au seigneur, puis du seigneur au Roi et qui semblent avoir été fournies à l'occasion d'une fête analogue à celle des Pa Tcha (cf. *Fêtes et Chansons*, *ibid.* et *Polyg. soror.*, p. 21-29). L'idée centrale du récit est qu'il ne faut point thésauriser, mais qu'on doit faire circuler les richesses. — L'effet de certains airs de musique et de certains chants est d'apprendre aux hommes cette règle : 見利而讓 (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 113) : en présence de la Fortune (*Li*, l'Avantage) savoir céder (le profit à d'autres). On remarquera que cette règle semble s'opposer à celle qui ordonne de saisir l'Occasion 時 (voir p. 85, n. 2) : on ne doit saisir l'Occasion que dans le cas où elle est offerte par le Ciel (qui ouvre la voie); on n'est sûr de la valeur des signes célestes que si l'on peut se dire contraint à subir sa destinée; il faut, tout au moins, faire d'abord le geste de céder. — La valeur du rite *jáng* est fixée par l'équivalence du mot avec l'expression 致敬 manifester du respect. [Cf. *ibid.*, t. II, p. 690. « Quand des seigneurs entrent en relation (rite des entrevues), s'ils manifestent du respect 敬 et s'ils pratiquent le rite de céder 讓 (*jáng*), ils évitent l'arrogance et l'op-

Si le Chef mérite le Pouvoir, il possède ce don de l'âme : la disposition à céder qui seule permet d'avoir. En exerçant ce

pression..] [Cp. *ibid.*, t. II, p. 653 (rite des coupes alternées aux banquets ruraux) : « Le président du banquet (l'hôte) saluait avant de présenter la coupe; l'invité (principal : le chef du groupe antithétique) saluait après avoir bu : ceci servait à (se) manifester (mutuellement) du respect 致敬. (Remarquer que le mot 致, faiblement traduit par manifester, est un mot constamment employé pour dire : présenter en offrant, livrer à un supérieur : *Le respect est une prestation morale*). Le sens de la hiérarchie 尊, la disposition à céder 讓, la pureté (rituelle) 潔, le respect 敬, voilà ce qui préside aux *entrevues* des honnêtes gens.] Aussi la théorie du *Jáng* se trouve-t-elle faite, dans les recueils historiques, à l'occasion des entrevues seigneuriales où l'essentiel est de *se prêter du respect et d'établir la hiérarchie* [voir *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 284 et suiv. « *Le jáng est le principe des rites*... Quand le siècle est bien réglé, les honnêtes gens promeuvent les Talents 能 et savent céder (*jáng*) à leurs inférieurs... Les détracteurs et les méchants sont exclus et chassés 黜遠. Il n'y a pas de rivalités 爭. C'est ce qu'on appelle la belle Vertu 德. Quand on arrive (aux périodes de) troubles 亂, les honnêtes gens 君子 (ici, très nettement : les gens de bonne naissance) se vantent de leur Gloire 功 et oppriment 加 les petites gens. » — Cp. *ibid.*, t. I, p. 447 : « Chaque fois qu'un prince arrive au pouvoir, un ministre d'État va porter un message aux différentes cours, (ceci) afin d'entretenir l'amitié et de s'attacher des auxiliaires à l'étranger. Quand on traite amicalement les seigneuries voisines, on peut protéger les Autels du Sol et des Moissons de son pays. Telle est la Vertu (Tao) 道 de l'Honneur féodal 忠, de la Bonne foi 信, de l'Humilité 卑 et du *Jáng*. L'Honneur constitue la norme 正 de la Vertu (Tō) 德; la Bonne foi en constitue la force 固; l'Humilité et le *Jáng* en constituent le fondement 基. »] — Les entrevues comportent des présents : *hommages et offrandes analogues à ceux que l'on présente aux divinités*. Le *Jáng* consiste à céder ces offrandes; cette valeur du mot est attestée par les équivalences suivantes (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 313) : Quand le Fils du Ciel a un bien 善, il en cède la vertu (*jáng tō*) 讓 德 au Ciel. Quand un seigneur a un bien, il en fait hommage 歸 au Fils du Ciel. Quand un ministre ou un grand officier a un bien, il en fait offrande 薦 à son seigneur. Quand un noble ou un homme du peuple a un bien, il 本 le rapporte au tronc (familial, savoir : ses parents). — Nous verrons, p. 297 et 336, que le mot *jáng* 讓 peut, graphiquement et phonétiquement, être rapproché de : *jáng* 攘 se disputer — *jáng* 攘 prendre de force, repousser, écarter — *jáng* 禳, prières déprécatrices, expulser, rites d'expulsion — *jáng* 穰 rites de propitiation, abondant, prospère. — Voir *Tso tchouan*, t. II, p. 452, l'histoire d'un vassal (sage conseiller) destiné à prospérer qui, à l'occasion d'une distribution de récompenses, sait faire le rite *jáng*.

don, il constitue son autorité matérielle. Celle-ci est fondée sur la pratique d'une règle : recueillir pour distribuer et, sans rien amasser, avoir la Fortune⁽¹⁾. Quand le Prince sait appliquer

⁽¹⁾ La formule caractéristique est donnée à propos de la Fête des Pa Tcha (cf. *Fêtes et chansons*, p. 188 et suiv.); c'est un avertissement 戒 solennel donné aux vassaux : « Qui aime la chasse, qui aime les femmes, perd son fief. Le Fils du Ciel cultive des concombres et des fleurs. Il n'amasse ni ne thésaurise les moissons 不斂藏之種. » 藏 Ts'ang désigne le Trésor et signifie thésauriser. — On verra bientôt l'importance des femmes et de la chasse en matière de luxe seigneurial. — Les grains sont l'un des biens dont l'accaparement est particulièrement condamnable (Les Pa Tcha consistent dans une orgie de nourriture sitôt la récolte faite). Les Chroniques ont conservé, à propos d'un Hégémon (Mou de Ts'in), de précieuses indications sur le caractère obligatoire des prestations de grains en temps de disette. Voir S.M.T., t. II, p. 30 et suiv. : « Tsin (rival de Ts'in et lié à lui par une tradition d'inter-mariages et d'hostilité-solidarité) éprouva la sécheresse (648 avant J.-C.); et (des envoyés) vinrent (à Ts'in) demander des grains. P'ei Pao conseille au duc Mou de n'en pas donner et de profiter de la famine pour attaquer (Tsin). Le Duc Mou demanda son avis à Kong-souen Tche qui répondit : « La disette et l'abondance sont choses qui surviennent *alternativement* : nous ne pouvons pas ne pas donner. » (Le duc) demanda son avis à Po-li Hî qui répondit : « Yi-wou (le duc de Tsin) s'est rendu coupable envers votre Altesse; mais quel crime son peuple a-t-il commis? » Alors (le duc)... se décida à donner des grains... (En 646) Ts'in (à son tour) souffrit de la disette et demanda du grain à Tsin. Le prince de Tsin délibéra sur cette question avec l'assemblée de ses ministres. Kouo Che dit : « Profitez de la disette pour attaquer (Ts'in). Vous pouvez remporter une grande Gloire. » Le prince de Tsin suivit son avis. Il fut battu et fait prisonnier. Cf. *ibid.*, t. IV, p. 277 (mêmes faits, quelques variantes, et en plus le discours de deux conseillers de Tsin) : « C'est grâce à Ts'in que vous avez pu monter sur le trône (cf. *ibid.*, p. 272), mais ensuite vous avez violé votre engagement concernant le territoire que vous deviez lui donner. (En outre) quand Tsin a souffert de la famine, Ts'in nous a prêté (des grains). Maintenant Ts'in est dans la disette et demande à importer du grain de Tsin [請糴 : le second caractère s'oppose au caractère 糶 : ils ne diffèrent que parce que le premier contient le caractère 入 « faire entrer » et le deuxième le caractère 出 « faire sortir » : tous deux contiennent 米 « grain ». Le sens exact est « importation, exportation de grains »; cf. *Chouo wen*, rubrique 入]. Qu'il faille lui en donner 與, y a-t-il là matière à (hésiter et à) délibérer 謀?... » (Un autre conseiller répond) : « L'année dernière le Ciel avait fait don 賜 de Tsin à Ts'in. Ts'in ne sut pas le prendre et nous prêta 貸 (mot significatif des cadeaux-prestations) (du

la règle, il provoque une circulation des richesses qui est la création de la richesse. Les offrandes qu'on Lui consacre prennent leur prix de la consécration qui Lui en est faite. Les cadeaux qu'Il distribue sont enrichis par le fait que c'est Lui qui les donne⁽¹⁾. C'est par rapport à Lui que s'établit la hié-

grain). Maintenant le Ciel fait don de Ts'in à Tsin. Tsin peut-il résister au Ciel 逆天? Attaquons immédiatement.» On comparera ce conseil au conseil donné à Yue : voir p. 85, n. 2. La situation est la même; mais les conseillers de Yue reconnaissent l'Occasion 時 favorable, signe de la volonté céleste. Ceux de Tsin se trompent lourdement : mauvais conseillers, mauvais prince.

⁽¹⁾ Le terme spécial qui sert à désigner des fiefs (quand on les envisage sous l'aspect de fiefs-salaires ou quand ils ne sont que des fiefs-salaires) est le mot 祿. Il a, particulièrement, dans le *Che king*, la valeur de Bonheur [c'est l'un des trois aspects du Bonheur : Bonheur-longévitité (non pas exclusivement personnelle, mais longévitité de la race = permanence des sacrifices et pérennité des âmes nourries par le sacrifice) 壽 — Bonheur idiosyncrasique d'une race 福 (nombreuse descendance mâle, permettant la conservation du domaine) — et, enfin, 祿 Bonheur féodal, qui consiste dans la possession durable d'un fief-salaire]. L'expression 食祿 [manger son fief-salaire = manger les grains soit donnés directement par le seigneur (fief-salaire) soit tirés du domaine octroyé par l'investiture (fief-domaine 地 ou 田). — Nous verrons employé le mot 食 manger suivi du nom d'un domaine-lieu saint : voir p. 494, n. 2] s'emploie pour dire d'un vassal qu'il est vivant et en activité de service 仕; elle s'oppose à l'expression 不祿 qui signifie «être mort», en parlant d'un vassal (cf. par exemple : *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 110). Elle a même valeur que l'expression 食穀 : mot à mot : «manger des grains», c'est-à-dire recevoir un fief-salaire (cf. *ibid.*, t. II, p. 678). — Elle est apparentée à l'expression 有饋 : recevoir d'un seigneur des vivres (et d'autres cadeaux) à titre de prestations, sans qu'il y ait lien de vassalité (cf. *ibid.*, t. I, p. 241). — Le salaire (grains, ou toutes sortes de nourriture) est ce qui permet de communier avec le prince : c'est cette communion qui en fait la valeur. [Voir *S.M.T.*, t. II, p. 32 : histoire des trois cents hommes qui se dévouèrent pour sauver Mou de Ts'in; ils avaient mangé son cheval et non seulement avaient été pardonnés, mais avaient reçu de lui du vin. Cf. *ibid.*, IV, p. 314 : Un homme reçoit d'un seigneur de la nourriture, il en garde une partie pour sa mère, bien qu'il soit affamé : il se dévoue par la suite pour sauver le donateur.] — Le *Tsi t'ong* explique très clairement que, seul, le prince qui a de la Vertu (*Tao*) 有道之君 sait faire à tous ses vassaux (y compris les plus humbles) les distributions rituelles des viandes d'offrande. Cette distribution est le geste principal de la *Largesse princière*

rarchie des valeurs et que se crée la valeur. En même temps que toute la vie morale des seigneuries, toute la vie matérielle [rangs protocolaires et situations de fortune — dignité nobiliaire et prestations des vassaux — considération familiale et services des épouses-vassales — insignes de noblesse et revenus des domaines — puissance de l'âme et luxe de la nourriture — prestige d'outre-tombe et somptuosités funéraires] tout cela s'ordonne autour d'un fait qui est, si je puis dire, double et

惠 (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 341). Elle fixe les rangs (cf. *ibid.*, t. II, p. 340). Les plus nobles 貴 *kouéi* reçoivent les parties les plus nobles 貴 de la victime (on notera que le don qui établit un lien moins fort que le lien de vassalité se dit 饋 *kouéi*.) Les viandes distribuées s'appellent 福 Bonheur (cf. par exemple, *ibid.*, t. II, p. 26 : 致福 *tche fou* : envoyer du Bonheur = envoyer de la viande de sacrifice (福 est une notion voisine de 祿 « salaire et bonheur ») : une expression équivalente est 致膳 *tche chén* (膳 *chén* se compose de 肉 viande et 善 *chén* qui désigne toute espèce de biens matériels ou moraux, voir p. 88, n. 1) envoyer de la félicité (*chén*). — Le don de viande établit la hiérarchie des vassaux et la hiérarchie des biens (nourritures) quant à la qualité et quant à la quantité. [Sur la gravité de l'insulte faite à un vassal quand on l'exclut d'une communion, voir *Tao tchouan*, t. I, p. 565, et *S.M.T.*, t. IV, p. 468]. Il s'accompagne d'un don de boisson : celui-ci est désigné par l'expression rituelle, cf. *ibid.*, t. II, p. 340 : distribuer les coupes, 餚 *tsio* 賜爵 : la même expression signifie : distribuer les dignités (cf. *ibid.*, t. II, p. 337). « Dans l'antiquité un Prince à Vertu brillante (明 : 明德 = dont la Vertu illumine) donnait — des — dignités 爵 (impliquant possession d'un fief-domaine) à ceux qui avaient de la Vertu 德 (Tö : Prestige : forme supérieure et intime du *mana* individuel) et donnait — des — fiefs-salaires 祿 à ceux qui avaient de la Gloire 功 (Kong, prestige réalisé en actions méritoires, forme moins éminente de la Vertu). Il devait distribuer dignités et fiefs-salaires 賜爵祿 dans le Temple de ses Ancêtres (sous peine de sembler accaparer l'autorité 專 au détriment des Ancêtres). » — Tous les dons valent parce qu'ils établissent une communion entre le donateur et le donataire. Les dons types sont les dons de nourriture ou de boisson : ils fixent dignités et salaires : c'est-à-dire la hiérarchie sociale et l'échelle des prix. — Même les choses de prix n'ont de valeur que par la qualité de leur possesseur. Voir *Tso tchouan*, t. III, p. 373 : l'histoire d'une tablette de jade consacrée au Fleuve, puis repêchée. Quand on essaie de la mettre dans le commerce, elle se change en pierre commune. Remise au Roi, elle redevient jade.

réversible : distribution des récompenses qui fait la gloire du prince et la richesse du vassal, apport du tribut qui donne au prince la puissance et au vassal la noblesse. Le seigneur doit répandre sa Fortune 導利 sur ses fidèles : le fidèle doit tout rapporter (歸 ou 致) au seigneur. Par l'effet de ces largesses 惠 alternées, dieux, hommes et choses, sans exception, arrivent à leur développement suprême⁽¹⁾. De tributs 獻物 en rétributions 報 (páo), les présents vont en augmentant 加貨 : par l'effet de ces prestations toujours accrues 厚報 (heou páo) cha-

(1) Le document essentiel se trouve dans le *Kouo yu* (*Tcheou yu*, 4^e discours, reproduit in *S.M.T.*, t. I, p. 269). « La Maison Royale, voilà-t-il pas qu'elle va déchoir 卑 ? Le duc Ying (favori du Roi Li [dates traditionnelles : 877-826]) aime accaparer la Fortune 專利 et il ne sait pas (discerner) le grand Malheur 大難. La Fortune c'est ce que les cent (= tous les) êtres produisent, ce que le Ciel et la Terre supportent. Or, si on l'accapare, les dangers 害 sont nombreux. Les cent êtres du Ciel et de la Terre, tout le monde désire s'en emparer. Comment accaparer ? Ceux qui s'irriteraient seraient nombreux : ne rendrait-on pas complet 備 le Grand Malheur ?... Celui qui est Roi doit communiquer la Fortune 導利 et la répandre 布 du haut en bas (de l'échelle des êtres) de façon que les puissances sacrées 神, les hommes, et les cent choses arrivent à leur développement suprême. » Ils y arrivent en pratiquant le *Jáng*, la vertu qui apprend à céder d'abord pour avoir ensuite, vertu qu'enseignent les Rites. Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 213 (citation de Siun tseu) : « Les anciens Rois détestaient les désordres ; c'est pourquoi ils ont institué les rites et les convenances pour établir des séparations : par là, ils ont rassasié les désirs des hommes ; ils ont subvenu aux demandes des hommes. Ainsi ils ont fait que les désirs ne soient pas appliqués aux choses d'une manière immodérée et que les choses ne soient pas épuisées par les désirs. » Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 515 (il s'agit d'un vassal qui refuse un don de terre) : « Mes domaines actuels ne suffisent pas pour exciter la convoitise ; mais si j'y ajoutais Pei tien, ils suffiraient... Si je n'accepte pas Pei tien, ce n'est pas parce que je sois ennemi des richesses, c'est que je crains de perdre mes richesses. Les richesses 富 fou (rap. 福 fou « Bonheur, viande de sacrifice ») sont comme les pièces-à-dimensions-déterminées 幅 (fou) de toile ou de soie (ne pas oublier que les pièces d'étoffe ont servi de monnaie et constituent aux temps féodaux les arrhes du contrat de mariage, cf. *Yi li*, trad. Couvreur, p. 29). Pour elles, il y a une mesure réglée qu'il est défendu de changer. »

chacun possède des objets de prix 寶 (*páo*), des Joyaux, des Talismans 器 : un trésor⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Une pièce du *Che king* (*Wei fong*, 10; cf. *Fêtes et chansons*, chanson XXVIII) a pour thème le don usuraire, provoqué par une invitation à donner, et aboutissant à une alliance totale. «Celui qui me donne des coings — je le payerai de mes breloques. — Ce ne sera pas le payer 報 : — à tout jamais je l'aimerai.» (On remarquera le paiement en pierres précieuses.) Le don usuraire se dit 厚報 prestation accrue [厚 désigne aussi le luxe, avec idée de luxe excessif; cf. l'expression 厚葬 : funérailles d'un luxe excessif, c'est-à-dire pour lesquelles trop de prestations ont été fournies par la famille et les alliés; on verra que les funérailles somptueuses aident à la création du Prestige]. — L'interprétation traditionnelle de la chanson en rapporte l'origine à un épisode de la vie d'un Hégémon, le duc Houan de Ts'i. Houan était fils d'une princesse de Wei. Kieou, son frère et son rival, fils d'une princesse de Lou, se réfugia à Lou, son pays maternel, et, avec son aide essaya de s'emparer du trône; il fut battu par Houan (cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 46, et *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 144). Wei aida-t-il Houan comme Lou aida Kieou? l'histoire ne le dit pas. Houan, une fois sur le trône, guerroya contre Lou et protégea Wei. En 658 (*S.M.T.*, t. IV, p. 52, cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 218 et suiv.), le prince de Wei fut chassé de sa capitale par les Barbares Ti. Houan alla à son secours et le fit remonter sur le trône. A cette occasion (*Tso tchouan*, *ibid.*, p. 221) il envoya au prince de Wei (en sus de soldats) un attelage, cinq habits de sacrifice, des bœufs, des béliers, des porcs, des poulets, des chiens (c'est-à-dire les cinq espèces d'animaux de sacrifice 五牲) en tout 300 animaux, plus des pièces de bois pour portes. Il envoya à la princesse un char orné de peau de requin et trente pièces de soie fine à fleurs. En reconnaissance, dit la tradition, les gens de Wei firent la chanson du coing, pour montrer leur désir de rétribuer avec usure le duc Houan. Le chant du coing était chanté aux entrevues féodales, cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 45. — L'engagement par lequel débutent les relations contractuelles, est un présent ou une demande de présents. On ne peut se lier les mains vides : un cadeau est obligatoire, même pour une simple visite. La nature en est fixée par la tradition pour chaque classe sociale (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 106; voir aussi *ibid.*, p. 41 : les règles rituelles de la présentation d'un cadeau). En campagne, quand on a rien à offrir, on esquisse le geste d'un cadeau : on présente un cordon, une flèche. — Pour entrer en relation, le cadeau peut être offert subrepticement : un anneau de jade fut envoyé au duc Wen de Tsin, dissimulé dans du riz (cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 287). Wen, bien qu'il ait refusé le jade, rendit le cadeau usurairement (et même trop somptueusement au gré de ses vassaux, cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 388). — Un cadeau lie, même s'il est imposé de force. Cf. *ibid.*, t. III, p. 21 (il s'agit de l'oie sauvage offerte au premier rite des fian-

Le trésor d'un grand prince est d'abord fait de ses fidèles : ils sont 國器 les Joyaux et les Talismans de l'Etat : car les valeurs humaines ne sont point des valeurs nues et un vassal

çailles). — Le cadeau peut être demandé 求貨 par qui désire entrer en relation : c'est alors un cadeau de valeur minime (par exemple *ibid.*, t. III, p. 358 : un chapeau). « Les 上國 plus anciennes seigneuries de la Confédération avaient ce proverbe : qui ne demande pas, n'obtient rien (cf. *ibid.*, t. III, p. 422). » Il est dangereux de refuser : Tchao Wen-tseu voudrait prendre Ki-souen sous sa protection; désirant lui 求貨 demander (= obtenir de lui) des présents, il envoya quelqu'un le prier (de donner) sa ceinture 請帶. Ki-souen voulait refuser; son intendant lui dit : « Les cadeaux servent à protéger la personne; pourquoi êtes-vous avare? » (*ibid.*, t. III, p. 10; cf. *ibid.*, t. I, p. 102). — Le demandeur est engagé implicitement à rendre plus. Il peut s'y engager explicitement : le Dieu du Fleuve Jaune 河神 demande (en apparaissant dans un songe) un bonnet richement orné. « Donnez-moi ce bonnet, je vous donnerai les rives de Mong-tchou (terrain de chasse du seigneur de Song) » (*ibid.*, t. I, p. 399). — Le prince est de plus donner au plus riche (*ibid.*, t. III, p. 41) et au plus noble (*ibid.*, t. I, p. 168). — En revanche les cadeaux ont plus de valeur quand ils viennent d'un personnage plus puissant. L'adage dit (*ibid.*, t. I, 181) : « Voyez la Gloire de la Capitale 國之光 : c'est une Fortune 利 que d'être traité en hôte par le Roi. La cour royale est pleine d'objets étalés; on offre des pierres précieuses, des pièces de soie, tous les trésors du Ciel et de la Terre. Aussi dit-on : c'est une Fortune que d'être traité en hôte par le Roi » (*ibid.*, t. I, p. 181). Cf. *ibid.*, t. I, p. 648 : « Quand un petit prince veut échapper (à la punition que peut infliger) un grand prince, il va lui faire visite 聘 et il lui présente une (des) offrande 獻物 : alors il y a une cour qui est pleine d'objets étalés. Et il lui présente en offrande ce qu'il peut avoir de Gloire 獻功 (功 résultats matériels et moraux de ses actes méritoires) : alors il y a de belles cérémonies, des insignes 采章 (qui marquent les rangs de chacun) et des paroles fastes (les chants des banquets). Et il y a 加貨 les présents augmentés. » [Cf. *ibid.*, t. II, p. 99 : un personnage reçoit à la cour royale des 重賄 présents accrus d'importance (m. à m. : de plus de poids).] La glose entend par 加貨 (et 重賄) des présents supérieurs à ceux que le protocole indiquait dans l'occurrence; mais l'interprétation première est : Être allé offrir et revenir rétribué de façon plus complète 往共而來報亦備. Les rétributions d'un suzerain ne peuvent être supérieures aux contributions des vassaux que par suite de l'annexion aux objets échangés d'une valeur nouvelle. Cette valeur tient au fait de leur consécration à un puissant personnage. ILS ONT FAIT PARTIE D'UN TRÉSOR QUI A ATTIRÉ DE NOMBREUX PRÉSENTS. [Ce qui est concentré (stocké), a du poids 重, ce qui n'est point concentré, manque de poids, de valeur 輕.] Un chant du *Che king* (Couvreur, p. 187) décrit un banquet offert par le Roi

noble c'est une âme puissante, un clan dévoué, un domaine : choses liées. Il y a un commerce de vassaux : leur prix grandit à chaque investiture quand ils s'offrent à un puissant maître ⁽¹⁾. Il y a un commerce réglé de vassales ⁽²⁾ : il correspond au système des alliances matrimoniales. Non seulement celles-ci maintiennent l'équilibre féodal par l'échange régulier de prestations alternatives : soumises à un protocole défini, elles servent à fixer les rangs. Le nombre des femmes fournies est la mesure de la prestation nuptiale la plus caractéristique. Il est significatif du prix de l'alliance et il détermine la valeur de l'allié. Cet allié est-il un Hégémon, un seigneur à Prestige Royal, une puissance qui s'accroît? Le lot de femmes qu'on lui présente est accru. Le duc Wen de Tsin ne reçoit point d'un coup trois femmes, nombre régulier; il en reçoit cinq : marque

à ses vassaux et aux vassaux des seigneurs. On leur offre des corbeilles pleines de présents afin de 厚意 accroître leurs sentiments de fidélité : la rétribution étant complète 備, les voilà forcés d'épuiser leur cœur, 盡其心 au service de leur maître. — Le prix des Joyaux et Talismans dérive de la gloire de leurs possesseurs successifs. Voir les listes d'objets précieux avec INDICATIONS D'ORIGINE du Tso tchouan, t. III, p. 528, t. II, p. 16, t. III, p. 256 et suiv. (indication de contre-prestations), t. III, p. 261, et (plus particulièrement) t. III, p. 50 et suiv. — On a vu que l'Hégémon de Tch'ou pour ruiner les Tcheou osa leur demander (avec menaces) le fond même de leur trésor : les Trépieds magiques qui étaient le principe de la Fortune Royale. Voir p. 489.

⁽¹⁾ L'accroissement de fortune des transfuges est un des thèmes de la période Tch'ouen ts'ieou : voir par exemple S.M.T., t. IV, p. 74. L'histoire la plus significative est celle de Fan Li : il fait trois fois fortune et, fortune faite, quitte le pays où il est devenu puissant, laissant ou distribuant tous ses biens (sauf ses joyaux) [S.M.T., t. IV, p. 440-442]. Voir p. 85, n. 4 et p. 86, n. 1.

⁽²⁾ Une anecdote curieuse montre le conflit de deux idées : dans un conseil tenu par les vassaux pour choisir un successeur à leur prince, l'un d'eux fait valoir en faveur d'un prétendant le fait que sa mère a été la favorite de deux princes (prestige accru). Un autre réfute l'argument en se fondant sur le principe qu'une femme ne doit avoir qu'un mari. (Cf. S.M.T., t. IV, p. 310-311.) En fait, la fidélité féminine (comparable à la fidélité du vassal 信) confère, dans la période Tch'ouen ts'ieou, moins de gloire et d'autorité que le fait d'avoir eu du succès auprès de maîtres nombreux. Voir Tso tchouan, t. II, p. 23, et S.M.T., t. IV, p. 70, l'histoire d'une femme fatale et de plus en plus recherchée.

exceptionnelle de prestige⁽¹⁾. On peut aussi augmenter le nombre des lots additionnels : ceux-ci sont le complément de prestation qui incombe à un groupe solidaire de familles liées par la communauté de nom et par une participation traditionnelle aux mêmes alliances⁽²⁾. Ils marquent l'extension de l'alliance établie par le mariage. Si le total des lots est de quatre et non de trois (12 femmes au lieu de 9), le mariage n'est plus un mariage princier, mais un mariage royal⁽³⁾. Rejète-t-on la règle de l'alliance unique ? Il devient possible, par des mariages multipliés, d'étendre à l'extrême la zone d'influence de l'Hégémon. Tel fut le cas pour le duc Wen, marié chez les Barbares, marié à Ts'i (famille de nom Kiang), marié à Ts'in (famille de nom Ying)⁽⁴⁾. Tel fut aussi le cas pour Houan de Ts'i qui avait des épouses appartenant aux familles Ki, Ying et Tseu⁽⁵⁾. En principe l'alliance est unique précisément parce qu'elle est totale⁽⁶⁾. Elle est totale dès que sont fournis trois lots de trois filles, car trois est un nombre total⁽⁷⁾. Porte-t-on à quatre le nombre de

(1) Cf. *Polyg. soror.*, p. 19 et 67, et *S.M.T.*, t. IV, p. 289.

(2) Ces prestations ne sont pas réclamées 采 : les familles solidaires doivent fournir les deux (mariage princier) ou les trois (mariage royal) lots supplémentaires, de leur propre mouvement. Cf. *Polyg. soror.*, p. 87 et 14.

(3) Cf. *Polyg. soror.*, p. 19 et suiv. et p. 68. Noter ce fait important : Kouan Tchong, ministre de l'Hégémon de Ts'i (valeur sociale surélevée par participation à la valeur accrue du maître) reçoit les prestations matrimoniales caractéristiques, non d'un ministre, mais d'un seigneur (trois lots et non un lot). Cf. *ibid.*, p. 67 et 20 et suiv. [On remarquera que Wang Tch'ong dans son *Louen-heng* (trad. Forke, t. II, p. 26) ne comprend plus l'expression 三歸 (prestations de trois lots de femmes) et en fait le nom d'une tour (autre *usurpation* : pareille tour serait un privilège funéraire des seigneurs ou du Roi).]

(4) Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 283, 285 et 289.

(5) Cf. *ibid.*, t. IV, p. 58 et *Polyg. soror.*, p. 17.

(6) Cf. *Polyg. soror.*, p. 63 et 68.

(7) Cf. *ibid.*, p. 27. J'aurais pu accroître le nombre des exemples : voir par exemple Tso tchouan, trad. Couvreur, t. II, p. 59. Onze conseillers, à la délibération, se divisent : huit d'un côté, trois de l'autre. Les trois l'emportent sur les huit. Trois est un substitut d'unanimité, laquelle s'oppose à la simple majorité.

lots ou à cinq le nombre des filles, c'est surenchérir sur la totalité⁽¹⁾. On pousse encore la surenchère, si, par des alliances doubles ou triples, on vient multiplier des totalités exaltées. Ainsi s'enrichit le trésor de l'Hégémon et non pas en quantité seulement; qui accroît la Gloire du Chef, accroît la noblesse des fidèles; qui augmente le Prestige de l'allié, augmente, avec son propre Prestige, la valeur des gages donnés à l'alliance; qui exalte l'Autorité du Prince, apporte des titres à ses vassaux : neuf des femmes du duc Houan de Ts'i, et non pas une, avaient rang de princesses⁽²⁾.

De même que les fidèles d'un puissant seigneur sont des Joyaux, de même son harem, composé richement, est un Trésor 聚⁽³⁾. Les procédés de surenchère le grossissent, puis encore tous les dons (prestations de femmes utilisées pour des alliances moins régulières que le mariage) qui servent à entrer en relation⁽⁴⁾, ou bien à apaiser une vendetta⁽⁵⁾, ou qui sont simple-

rité : en foi de quoi $3 > 8$. — Cf. *ibid.*, t. III, p. 27 : Un soldat doit périr au troisième combat.

⁽¹⁾ 4 et 5 sont aussi des totaux. L'espace est fait de 4 ou 5 régions. 12 est très nettement une surenchère de 9 : on hésite pour savoir si la Chine a 9 ou 12 provinces et le roi 9 ou 12 femmes de très haut rang (cf. *Polyg. soror.*, p. 38) Sur ce caractère de surenchère, voir *ibid.*, p. 69.

⁽²⁾ Cf. *ibid.*, p. 17 et *S.M.T.*, t. IV, p. 58.

⁽³⁾ Ce mot a la valeur spécifique de : lot de 3 femmes et il implique l'idée de joyau : cf. *Polyg. soror.*, p. 21 et suiv. Noter, dans le passage qui s'y trouve analysé, l'idée qu'un joyau ne peut être thésaurisé par un vassal, mais doit être remis 歸 (terme caractéristique : 1° des hommages présentés au chef; 2° des prestations de femmes) au suzerain. «Un petit vilain» «n'a pas assez de Vertu 德» pour mériter de posséder 備物 «un trésor parfait (complet)».

⁽⁴⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 248 : une fille est donnée en vue de gagner le juge d'un procès.

⁽⁵⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 127. Yen, pour terminer une guerre, envoie à Ts'i une princesse, plus une cruche de belle pierre, une cassette de pierre précieuses et une coupe à oreilles. — Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 34. Le duc Mou de Ts'in renonçant à tuer son rival lui donne un festin, des présents et marie son fils (otage) à une princesse de Ts'in : l'alternance des alliances totales et des vendettas est significative, des rapports qui ne sont

ment un hommage attiré par la Fortune ⁽¹⁾. Le Trésor de vassales des Hégémons est célèbre. Le duc Houan « avait un nombreux harem de favorites » ⁽²⁾. Mou de Ts'in n'était pas moins favorisé, car il laissa quarante fils ⁽³⁾. L'abondance de femmes a pour effet d'augmenter la puissance en hommes d'une famille féodale; elle se traduit par la possession de gages et d'otages, principes d'influence sur les familles rivales; elle permet d'accroître, par le travail des belles étoffes, les disponibilités monétaires de la seigneurie; elle l'enrichit par l'apport d'objets précieux, prestations complémentaires de tout don de vassales ⁽⁴⁾. Elle est avant tout un luxe : une manifestation fructueuse du Prestige, un étalage productif de la Fortune. D'une maison où il y a beaucoup d'enfants, les filles sont plus recherchées ⁽⁵⁾; entourée d'une superbe escorte de suivantes, la fille d'un Hégémon peut parler haut dans la maison de son mari ⁽⁶⁾. Quand l'Hégémon redistribue son Trésor de vassales ⁽⁷⁾,

point fondés sur la parenté (rapports d'alliance impliquant hostilité et solidarité).

⁽¹⁾ Les cas les plus remarquables sont ceux où la femme (violant les règles de la pudeur) s'offre d'elle-même. Voir *Tso tchouan*, trad. Couvereur, t. III, p. 184, une fille, qu'accompagne une amie 儕 (liée à elle par serment fait sur l'autel du Dieu du Sol de la ville), va s'offrir (à la suite d'un rêve) à un seigneur appartenant à la puissante famille Mong de l'État de Lou. Cf. p. 295, une fille va s'offrir à un héritier présomptif de Tch'ou.

⁽²⁾ *S.M.T.*, t. IV, p. 58.

⁽³⁾ *S.M.T.*, t. II, p. 46.

⁽⁴⁾ Voir p. 98, n. 5. — Tous les inféodés apportent des présents à cette occasion; cf. *Tso tchouan*, trad. Couver., t. III, p. 52.

⁽⁵⁾ Voir p. 13, n. 4.

⁽⁶⁾ Cf. *Kouo yu*, 10, *Tsin yu*, 4 (8^e disc.). Tch'ong-eul, futur Hégémon de Tsin, jette une goutte d'eau sur l'une des cinq filles que lui a données le duc Mou de Ts'in. L'offensée s'écrie : Ts'in et Tsin sont égaux; pourquoi m'humilier ? Tch'ong-eul a peur, et se dénude le corps, comme doit faire qui se prépare à subir un châtement. — Inversement, une fille de Tsin, femme du duc Mou, oblige ce dernier à respecter son frère vaincu. *S.M.T.*, t. II, p. 33.

⁽⁷⁾ Les vassales sont soit ses filles, soit des femmes du harem. Le mot 妾 (que l'on traduit par « concubine ») s'oppose au mot 君 « seigneur » (et mari,

quand il envoie un cadeau de musiciennes et de danseuses; tout comme lorsqu'il accorde des épouses ⁽¹⁾, il oblige son allié à le traiter en suzerain.

C'est en leur envoyant *deux* bandes de *huit* musiciennes que le duc Mou de Ts'in attache les Jong à sa Fortune ⁽²⁾. Quand il est devenu leur maître, il obtient du Fils du Ciel, en reconnaissance de son exaltation, un tambour (tamtam?) de métal 金鼓 ⁽³⁾. Wen de Tsin et Houan de Ts'i reçoivent, en cadeau du Roi, des armes, des flèches, etc. ⁽⁴⁾. Wen se voit de plus offrir un vase de vin aromatisé et une tasse à manche de jade ⁽⁵⁾. Le roi Tchouang de Tch'ou désire davantage : les trépieds merveilleux des Tcheou, Talismans proprement Royaux ⁽⁶⁾. Les

le mari est le seigneur de toutes ses femmes) comme s'y oppose le mot 臣 «vassal». 妾 doit être traduit par «vassale». La femme principale se désigne elle-même par le mot *vassale*, quand elle parle à son seigneur, le mari. Les vassales forment une hiérarchie qui est symétrique à la hiérarchie des vassaux (cf. *Polyg. soror.*, p. 37, et *Li ki*, trad. Couvreur, p. 86 et 271). Pour le Roi, vassaux et vassales sont au nombre de $3 + 9 + 27 + 81$, les catégories de même indice numérique étant caractérisées par des dignités équivalentes.

⁽¹⁾ L'influence d'une situation d'infériorité ou de supériorité sur les formes de l'alliance matrimoniale et (inversement) l'importance de ces formes pour marquer la supériorité et l'infériorité, sont très sensibles dans un récit du *Tso tchouan* (trad. Couvr., t. III, p. 45 et suiv. et p. 53 et suiv.) où l'on voit Ts'i s'humilier devant Tsin.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 43. — 2×8 , nombre régulier des cadeaux de danseuses.

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 45.

⁽⁴⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 303 et 54.

⁽⁵⁾ Comp. *Che king*, trad. Couvreur, p. 409. Le vin et la coupe servent au culte des Ancêtres. Leur don s'accompagne du don d'un domaine complet nécessaire au culte (ici : montagnes, terres 土 et cultures 田). Le don est commémoré par la fonte d'un vase où est gravée la formule d'investiture. Comp. *ibid.*, p. 404, don d'un étendard, etc. — P. 198, don d'un arc rouge, au cours d'un banquet où figurent cloches et tambours.

⁽⁶⁾ *S.M.T.*, t. IV, p. 351. «Le roi de Tch'ou s'informa des dimensions et du poids des trépieds (sur ces trépieds voir plus loin : p. 489) ... il dit : «Ne m'opposez pas d'obstacles pour les neuf trépieds; les pertuisanes du royaume de Tch'ou qui ont perdu leurs crocs et n'ont conservé que leurs pointes suffi-

vassaux, hommes et femmes, qui sont aussi des bijoux dynastiques ont une valeur de commerce; la valeur de commerce des bijoux, jades ou métaux, tient aux valeurs religieuses dont ils sont chargés. Ils confèrent à leurs détenteurs des droits de commandement sur les hommes et sur la Nature⁽¹⁾. Ils servent dans les expéditions, les revues, les cérémonies où s'établit et se définit la Puissance. Arrivé au plus haut de sa gloire, le duc Houan veut procéder au sacrifice *fong* sur le T'ai chan. Ce serait s'inféoder ce Lieu-Saint, apanage traditionnel du souverain⁽²⁾. Les Tcheou, dynastie déchue, ne reçoivent plus tous

raient à m'assurer les neuf trépieds. — L'anecdote est datée de 606 av. J.-C. En 530 un autre roi de Tch'ou passe pour avoir fait une tentative analogue (cf. *ibid.*, p. 361). — Il est de nouveau question à Tch'ou des trépieds en 281 (cf. *ibid.*, p. 413).

⁽¹⁾ Les dons faits à Houan et à Wen les qualifient au titre de 伯 Po (hégémon) et leur donnent le droit de punir les mauvais vassaux 征. Le roi Ling de Tch'ou se plaint que ses Ancêtres n'aient pas reçu des Joyaux et des Talismans 寶器 et aient été réduits à exercer leur pouvoir royal avec «un arc de bois de pêcher et des flèches d'épine», armes propres aux combats magiques lesquelles servent à «éliminer les Malheurs 禦災», en particulier les Désastres de la Nature (cf. *ibid.*, p. 361).

⁽²⁾ M. Chavannes, dans son étude sur *Le T'ai chan* (p. 18 et suiv.), semble avoir démontré que le premier sacrifice *fong* sur le T'ai chan qui soit attesté de façon certaine est celui qu'accomplit l'empereur Wou des Han en 110 av. J.-C. Mais, (comme toujours en matière de cultes chinois), il faut distinguer entre la forme plus ou moins nouvelle qu'a pu prendre un culte et les formes anciennes auxquelles la tradition rituelle nouvelle a prétendu se référer. Il peut être imprudent de vouloir transposer dans le passé les usages culturels qui prétendent en dériver; il est peu critique de croire que toute la tradition repose sur des faux imaginés pour rendre compte d'une innovation. S'il est vrai que la première mention du «T'ai chan, à titre de divinité» est rapportée à un événement de 547-489 av. J.-C. (cf. *ibid.*, p. 6, n. 1) il n'en reste pas moins que le Tso tchouan signale (en 714, cf. trad. Couvreur, t. I, p. 44) des négociations relatives au culte du T'ai chan et que c'est assurément à titre de Lieu-Saint où se passaient des Inspections que la montagne est nommée dans le *Chouen tien* du *Chou king* (cf. CHAVANNES, *T'ai chan*, p. 3, n. 1). — La tradition qui veut (cf. *S.M.T.*, t. III, p. 423 et suiv. et t. II, p. 56) que le duc Houan, en 651, après une réunion des seigneurs, ait pensé à faire une cérémonie sur le T'ai chan, ne prouve pas que cette cérémonie fût un sacrifice *fong* du type exact

les tributs rituels; les herbes à trois côtes ne leur sont plus apportées⁽¹⁾; ils sont incapables de faire des sacrifices *complets*, inhabiles à sacrifier. Houan de Ts'i suppléerait bien volontiers à la carence; mais, s'il désire usurper, pour la fondation d'une dynastie, « sa Vertu est encore trop mince »⁽²⁾ : elle ne suffit point à faire venir à lui des contrées lointaines les Talismans et les Êtres merveilleux⁽³⁾.

Les Êtres merveilleux se présentent à un Chef digne du Pouvoir, à l'occasion des Chasses et des Inspections qui sont une revue des hommes et des choses⁽⁴⁾. D'heureuses captures,

des sacrifices de l'empereur Wou. Elle prouve que le thème des cérémonies sur le T'ai chan était un thème imposé dans le récit d'une vie de Héros-Fondateur. Et il se peut qu'il se soit imposé à l'esprit du Héros lui-même : rien n'autorise à dire que le T'ai chan — célébré dans les vers du *Che king* — (cf. trad. Couvreur, p. 457 et S.M.T., t. I, p. 287) n'ait pas été un Lieu-Saint dynastique dès le VII^e siècle. — Il nous suffit de constater ici un thème significatif : le couronnement d'une carrière d'Hégémon est une cérémonie solennelle (sacrifice *fong* ou autre) sur le T'ai chan ou tout autre Lieu-Saint : cette cérémonie constitue une usurpation des droits du Fils du Ciel.

⁽¹⁾ S.M.T., t. II, p. 53. « Le tribut de Tch'ou qui consiste en paquets d'herbes à trois côtes (cf. *ibid.*, t. I, p. 124), n'est point arrivé; les sacrifices royaux sont incomplets » : prétexte donné par Kouan Tchong pour légitimer une expédition de l'Hégémon Houan contre Tch'ou : il veut faire rentrer le tribut.

⁽²⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvr., t. I, p. 321.

⁽³⁾ Cf. S.M.T., t. II, p. 56. 遠方珍怪物至. Le mot 至 (très vague) s'applique tout aussi bien aux choses apportées en tributs (par exemple : herbes à trois côtes) qu'aux animaux (ou végétaux et tous prodiges) qui viennent d'eux-mêmes (voir p. 140). Sur ces êtres de bon augure que fait naître et qu'attire la Vertu, quand elle n'est point trop mince, voir CHAVANNES, *Mission archéol. Textes*, t. I, p. 166 et suiv. — Sous les Han, la représentation de ces êtres sculptés sur les parois des chambres funéraires était un témoignage de l'illustration d'un fonctionnaire. Cf. *Relig. des Chinois*, p. 135 et suiv.

⁽⁴⁾ Tel est par exemple le Wei-t'o 委蛇 (cf. Tchouang tseu, chap. 19, trad. Wiegner, p. 363) dragon-serpent épais comme un essieu, long comme un timon, vêtu de pourpre (couleur royale) et coiffé d'écarlate. C'est une espèce d'être qui déteste entendre le bruit du tonnerre et des chars; il soulève alors sa tête et se tient droit. Celui auquel il apparaît, deviendra Hégémon 霸. Le Wei-t'o, selon Tchouang tseu, apparut au duc Houan de Ts'i.

à la chasse ou à la pêche, fournissent la viande des sacrifices et des banquets ⁽¹⁾. Abondante matière à des communions qui enrichissent, selon un dosage protocolaire, l'âme des princes et des fidèles, du vassal et du suzerain, les bêtes de bon augure procurent en même temps les Insignes significatifs de la noblesse ⁽²⁾. Dans ces assemblées où se marquent les rangs et où s'acquièrent à la fois la puissance de l'âme et l'emblème de la dignité, dans ces revues où le tir bien réglé et les chars bien conduits manifestent la rectitude du cœur ⁽³⁾, toutes les vertus féodales éclatent et d'abord doit éclater la Vertu première, le *Jang* 讓, la disposition à céder qui permet d'obtenir. Il est un moment où doit plus encore paraître cette confiance dans la Vocation qui s'exprime par la modestie et le désintéressement : c'est le moment de la mort. Alors s'étale l'ampleur du groupe féodal, parents, vassaux, alliés, inféodés; alors resplendissent les tributs mérités par la Gloire du défunt ⁽⁴⁾ : revue suprême des Trésors et de la Fortune, consécration définitive du Prestige qui va alimenter pour la vie d'outre-tombe l'âme souveraine du Héros. Mais il faut que, dans tout le luxe

(1) Voir (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 582) l'histoire de la grande tortue prise par Tch'ou, offerte à Tcheng, et mangée par le prince et les vassaux. Un vassal, exclu du festin, trempe son doigt dans le bouillon. Le prince veut le tuer. Il tue le prince. Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 325. Un duc de Tsin est à la chasse et banquette. Un vassal tue un sanglier et vient l'offrir; un eunuque le lui vole; il tue l'eunuque; le duc se venge : série de vendettas terminée par le meurtre du duc.

(2) Nous aurons à reprendre la question des insignes. Il suffira ici de signaler ici le passage du *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 30, où est indiquée la règle que chasse et pêche ont pour but de fournir la matière des insignes. Cf. *ibid.*, t. I, p. 471, où la distribution des insignes est donnée comme un des attributs du souverain vertueux.

(3) Voir p. 86, n. 2.

(4) L'aspect de consécration se voit bien dans la pratique qui commande de lire solennellement la liste des cadeaux funéraires. Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 123.

de la parade, rien ne sente l'esprit d'arrogance et le désir de confiscation.

Principes de prestige et principes de ruine.

Aucun des Hégémons classiques ne fonda de dynastie : l'Histoire en sait la raison. Le plus vanté de tous, Wen de Tsin, oublia une fois ou deux de dissimuler son ambition : il requit son Suzerain et Roi d'assister à une inspection ⁽¹⁾. Le duc Houan de Ts'i, à chaque assemblée qu'il présida, se montra plus arrogant; il osa de lui-même se comparer aux Trois Rois Fondateurs, et son sage ministre put à grand'peine le rappeler à la modération ⁽²⁾. Tchouang de Tch'ou n'eut pas le Prestige de ces deux princes : sa Vertu était minime, car il osa s'informer du poids des chaudrons magiques, n'ayant pas même la sagesse de comprendre qu'ils sont toujours lourds ⁽³⁾ à qui, pour les saisir, dispose de la force des pertuisanes et non pas de la volonté du Ciel. Le duc Siang de Song était encore moins prédestiné au pouvoir. Il put, toutefois, présider des assemblées; mais il n'obtint pas de mourir de mort naturelle : dans l'une de ses Assemblées, l'orgueil l'aveugla au point qu'il crut nourrir son Prestige en sacrifiant un homme, pis encore : un seigneur ⁽⁴⁾. Mou de Ts'in n'eut pas même l'honneur de présider

⁽¹⁾ Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 305, jugement de Confucius sur ce fait : « Les seigneurs n'ont point à mander le Roi, c'est pour passer (le fait) sous silence que le Tch'ouen ts'ieou dit : « Le Roi tint une inspection des fiefs à Ho-yang. (Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 408.) — L'autre faute fut de demander un privilège funéraire (droit de faire descendre son corps dans la tombe par un souterrain) qui l'eût, à sa mort, consacré comme Roi. (*Tso tchouan*, t. I, p. 370.) Sur ce chemin souterrain, voir p. 221-222.

⁽²⁾ Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 55, 56.

⁽³⁾ Sur le poids (valeur) que prennent les objets quand ils sont dans le trésor qui leur convient, voir fin de la n. 1 de la p. 94 (p. 95).

⁽⁴⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 320 et suiv.

une assemblée. Son ambition n'était que folie. On le vit à sa mort où pour donner plus de substance à sa Gloire furent alors sacrifiés les meilleurs de son peuple. « Les *sages* dirent : « . . . il n'a point présidé l'assemblée des seigneurs; c'est bien ce qui *devait* arriver, car, *à sa mort*, il sacrifie son peuple; il *retient* ses meilleurs sujets pour qu'ils le suivent dans la mort... On apprend par là que Ts'in ne pourra plus gouverner dans l'Est » ⁽¹⁾.

Thésauriser, *retenir* et ne pas remettre dans le commerce, confisquer, par une ambition trop prompte, des trésors dont le trafic pourrait encore accroître la valeur : voilà apparemment les signes d'une Vertu incomplète et d'une vocation insuffisante. « Quand les anciens Rois mouraient (*disent toujours les sages*), ils avaient soin de laisser ceux qui étaient vertueux, de *transmettre* ceux qui servaient d'exemple : aussi le fait de supprimer les hommes excellents et les sujets les meilleurs est-il une chose que le peuple déplore ⁽²⁾. » Les *sages* expriment les principes de la morale noble et les sentiments des honnêtes gens. Ils les expriment en donnant un sens élevé et humain à la maxime féodale qui ordonne de céder quand on veut avoir 讓 (*jang*). Ils s'en servent pour condamner les sacrifices humains (tout au moins les sacrifices des grands personnages) — au nom de l'intérêt commun.

Mais sacrifier, aux moments décisifs de la mort ou d'une assemblée plénière, ce joyau de valeur croissante qu'est un

(1) Cf. S. M. T., t. II, p. 45. Noter l'intervention des sages 君子曰.

(2) Voir *ibid.* La tradition veut que le chagrin du peuple se soit exprimé dans une poésie du *Che king* (trad. Couvreur, p. 140). On remarquera que le peuple déplore seulement la mort de trois personnages de grande famille : cent soixante-quatre autres personnes avaient été sacrifiées. — L'action *rétrograde* (le duc de son vivant n'a pas présidé d'assemblées parce qu'à son enterrement des hommes ont été sacrifiés) est rendue intelligible par l'idée de l'unité de la personnalité : la vocation insuffisante du duc Mou (révélée par un fait postérieur) explique (un fait antérieur) la non-réussite.

seigneur inféodé ou un fidèle vassal, est-il certain que ce soit soit la marque d'une ambition démesurée et trop prompte ou d'une passion égoïste du luxe? La victime n'est-elle pas exaltée par le sacrifice autant, à proportion, que l'est le sacrifiant? Ne gagne-t-elle pas à être retirée du monde profane et enfin soustraite à la circulation, une valeur hors de pair avec les valeurs du commerce? Le sacrifice détruit mais consacre, il tue un être mais libère une âme. Ne se peut-il pas qu'au moment où il paraît exiger une dépense absurde et priver d'une valeur matérielle, il dégage précisément et porte au maximum des valeurs d'un ordre supérieur? Celles-ci de tout temps faisaient le prix : les voilà non seulement hors d'atteinte, mais soustraites à tout déclin et sublimées. Fructueuse conversion : sans doute faut-il la faire au bon moment et ne point être inhabile ou indigne. Mais, si l'opération est bien faite, qui en souffre? Qui peut la déclarer égoïste? Ce n'est point la victime : elle participe à la gloire d'un Héros; ni ses héritiers ou ses tenants : ils sont associés à cette gloire; ni la famille ou le pays du sacrifiant : la perte d'une existence l'emporte-t-elle sur le gain d'un Patron Dynastique?

Ni Song ni Ts'in n'ont fondé de dynastie : les *sages* ont beau jeu pour condamner les ducs Siang et Mou. Mais les procédés qu'ils employèrent pour consacrer leur prestige étaient-ils condamnables? Les sacrifices humains étaient-ils le moyen juste et approprié? Y eut-il invention perverse, en même temps que démenée d'orgueil?

Il est heureux (pour l'archéologue) que ni Song ni Ts'in n'aient réussi. Le sacrifice ordonné par le duc Siang a servi à prêter à son frère des déclarations dignes d'un *lettré amateur de justice*⁽¹⁾. Les victimes qui ont suivi le duc Mou dans la

(1) 義士. Termes significatifs employés par le frère et ministre du duc Siang.

tombe ont permis aux *Sages* d'exprimer leurs pensées humaines et à Sseu-ma Ts'ien de rapporter leurs paroles. Ts'in, en fait, a fondé une dynastie, mais Ts'in Che Houang-ti a persécuté les lettrés et ceux-ci le traitent en usurpateur. N'est-ce point un plaisir et un devoir pour un Historien, sujet des Han, de montrer que l'Hégémon de Ts'in a compromis irrémédiablement le destin de sa famille? D'autre part, si le *Tso tchouan* raconte le crime honteux de Siang, le *Tch'ouen ts'ieou* en parle de manière à déguiser sa responsabilité, *Kong-yang* et *Kou-leang* de façon à atténuer l'horreur de l'événement ⁽¹⁾. Sseu-ma Ts'ien n'en parle d'aucune façon. Bien plus, aucun texte ne signale que la mort de Houan de Ts'i fut accompagnée de sacrifices : elle le fut pourtant, car, au début du iv^e siècle de notre ère, on trouva dans sa tombe les ossements des victimes ⁽²⁾. Mais n'y a-t-il pas mieux que le silence? Et n'avons-nous pas vu que la mort de Kie-tseu Tch'ouei a pu servir à illustrer la gloire du duc Wen, l'Hégémon préféré, le héros du pays de Tsin qui fut l'allié constant de Lou, patrie des lettrés, et le protecteur des Tcheou, dynastie modèle ⁽³⁾?

Les œuvres anciennes nous parlent de sacrifices humains, mais seulement lorsque le récit peut tourner à l'avantage de la morale noble et de ses défenseurs. Les récits sont peu nombreux : faut-il croire qu'ils relatent des faits accidentels? Les Chinois suggèrent que ces actes horribles résultent de l'imitation des coutumes étrangères; ils notent la date de l'introduction et ils insistent sur le fait que l'usage se développa dans les seigneuries limitrophes des Marches barbares. Ne peut-on en retrouver des traces dans l'antiquité chinoise? Et, puisqu'il se trouve que les sacrifices humains nous sont signalés à l'époque des Hégémons et, parfois, dans la biographie de ces derniers,

(1) Voir *Chefs sacrifiés*, p. 167, n. 2.

(2) *S. M. T.*, t. IV, p. 61, n. 1.

(3) Voir p. 81, n. 4.

n'y a-t-il pas lieu d'examiner si ces sacrifices ne sont point nécessaires à la consécration d'un pouvoir neuf ? Il ne serait plus alors question d'étudier de simples survivances. Au moment où des dynasties nouvelles ont tenté de supplanter les Tcheou, s'est-il produit une reviviscence de rites appropriés à la fondation de pouvoirs seigneuriaux ?

Sans doute, l'objet de ces rites terribles et dont l'histoire ne parle qu'à contre-cœur, était grand. La piste, en tout cas, paraît bonne : nous la préférons à toute autre.

CHAPITRE PREMIER.

CAPTIFS SACRIFIÉS.

LE TRIOMPHE.

« Quand l'armée a de la Gloire 有功, dit le *Tcheou li*, (le Grand Maréchal) prend de la main gauche la flûte 律 et tient avec la droite la hache d'arme; il marche en avant des chants de triomphe 愷樂 et fait l'offrande 獻 (des trophées) au Dieu du Sol ⁽¹⁾. »

« En automne, au 5^e mois, le jour *ping-chen* (de l'an 631), les troupes se mirent en rang et chantèrent des chants de victoire pour entrer dans (la capitale de) Tsin. (Le duc Wen, vainqueur de Tch'ou) fit l'offrande des captifs 獻俘, présenta les oreilles gauches 馘 [des ennemis (tués?)], but (le vin de) l'arrivée 飲至 et procéda à une grande distribution de récompenses. Il annonça une réunion (des seigneurs) et le châtiement 討 de ceux dont la conduite avait été équivoque 貳 ⁽²⁾. »

⁽¹⁾ *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 18a et suiv. Le Grand Maréchal (chef des fonctionnaires de l'Été) est le chef de l'armée royale. Le mot 獻 désigne toute espèce d'offrandes et d'hommages faites à une divinité ou à un chef. — Quand l'armée est battue, le maréchal revêt les habits de deuil et présente les chars qui ramènent les tablettes des dieux (témoignage qu'elles ne sont point perdues).

⁽²⁾ Récit du triomphe de l'Hégémon Wen de Tsin après une campagne contre Tch'ou. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 407. — Nous reviendrons sur le rite des oreilles coupées. — Le rite : boire le vin de l'arrivée se fait dans le Temple Ancestral. — La glose affirme que l'offrande des captifs se fit dans le

Avant de faire sa rentrée triomphale, et de présenter les trophées, le duc Wen « au jour *ting-wei*, fit offrande 獻 au Roi (de la dynastie Tcheou) des captifs 俘 de Tch'ou, de cent quadriges de guerre à chevaux cuirassés et de mille fantassins. . . Au jour *ki-yeou*, le Roi offrit au duc un festin 享 et de la liqueur douce. . . », puis lui conféra, avec des présents, un droit de surveillance sur le royaume ⁽¹⁾.

Temple Ancestral 獻楚俘於廟, cf. *ibid.*, t. III, p. 278. En 524 Tsin demande au Roi le droit de sacrifier à la (Rivière) Lo et au (Mont) San-t'ou (prétexte pour attaquer les Jong). Le général fut désigné à la suite d'un songe où apparut le duc Wen; il eut la victoire. L'offrande triomphale des captifs fut faite dans le temple du duc Wen 獻俘于文宮 (c'est-à-dire dans le temple du grand héros de Tsin).

⁽¹⁾ Cf. *ibid.*, p. 401. L'offrande se fit dans un palais édifié spécialement à T sien-t'ou pour recevoir le Roi venu au-devant du duc Wen. Le festin 享 *hiang* est celui où les boissons et les mets sont à peine goûtés; il précède (normalement) le banquet 燕 *yen* (où les mets et la boisson sont consommés en abondance), de même qu'une oblation précède une communion. *Hiang* veut dire « offrir ». — Le festin et les cadeaux du Roi répondent à l'offrande des trophées, hommes et matériel captifs. — Le droit de surveillance est accordé sur les quatre seigneuries = toutes les seigneuries = le Royaume. — Dans la formule d'investiture 命 le duc est appelé 叔父 oncle cadet et non 伯父 oncle aîné : se reporter p. 75, n. 1. — On remarquera que rien, dans le texte, ne comporte un blâme. Le Roi accepte les trophées pris sur Tch'ou. Or le *Tso tchouan* énonce par ailleurs une théorie sur le butin. 1° (trad. Couvreur, t. I, p. 202) : en 662, le prince de Ts'i étant venu offrir 獻 au prince de Lou du butin 捷 pris sur les Jong (barbares) [noter l'emploi du terme *offrandes*], le *Tso tchouan* dit : « C'était contraire aux rites. Quand un seigneur remporte de la gloire 功 sur les (quatre espèces de) Barbares 夷 (Yi : nom spécifique d'une des quatre espèces : Barbares de l'Est), alors, il fait offrande au Roi 獻于王 qui, par ce fait, devient redoutable aux Barbares. (Si le succès a été obtenu sur un prince de) la Confédération chinoise, alors il n'y a pas lieu (à offrande). Les seigneurs ne doivent pas s'offrir mutuellement du butin 遺俘 (noter la valeur générale de 俘 : trophées humains ou matériels). — En 592, Tsin, vainqueur de différentes tribus Ti 狄 (nom générique des Barbares du Nord), 獻狄俘 présenta les trophées (prisonniers ?) faits sur les Ti au Roi : d'où récompenses (cf. *ibid.*, t. I, p. 660). — En 588 (*ibid.*, t. II, p. 33 et suiv.), Tsin envoie Kong Chouo faire offrande 獻 à (la cour de) Tcheou du butin 捷 pris sur Ts'i. Le Roi refusa de voir (Kong Chouo). Il envoya Siang, prince de Chan, décliner (l'offre) en ces termes. « Quand les (quatre

Les rites ordonnent et la pratique comporte une cérémonie du triomphe. La partie centrale en est une présentation d'offrandes qui est précédée d'une parade militaire accompagnée de chants et qui est suivie de rites communiels (tout au moins d'une beuverie) et d'une tenue de cour où se distribuent les récompenses. Elle donne lieu à un envoi de trophées que la tradition rituelle réserve au seul suzerain. Dans la pratique, bien que le Droit l'interdise, les trophées sont tout aussi bien envoyés aux seigneuries alliées. En théorie, la Gloire qui autorise le Triomphe, ne peut être acquise que sur les Barbares.

espèces de Barbares) Man, Yi, Jong et Ti n'obéissent pas à l'Ordre royal 王命, mais, ivrognes et impudiques, détruisent les normes morales, le Roi donne ordre de les punir; alors il y a lieu à offrande de butin 獻捷. Le Roi en personne les reçoit et les félicite : cela sert à châtier ceux qui manquent de respect et à encourager ceux qui ont de la Gloire 功. Quand un 兄弟甥舅 (frère aîné, frère cadet, neveu utérin-gendre, oncle maternel-beau-père = un prince, soit de même nom de famille, soit avec qui l'on est lié par alliances matrimoniales =) prince, membre de la Confédération, viole les règles établies par le Roi et que le Roi ordonne de le châtier, on informe le Roi que la chose est faite et c'est tout. On ne présente pas en offrande (les signes de) la gloire obtenue 不獻有功. Cela sert à rendre respectueux les parents et alliés (les confédérés) et à interdire la dissolution et les vices... » Le roi offrit un repas et des dons privés 私 à Kong Chouo; il chargea le directeur des cérémonies de lui dire : « Ceci est en dehors des rites : n'en faites rien inscrire (par les Annalistes). » — En 574, nouvel envoi par Tsin de dépouilles de Tch'ou 獻捷. Le roi paraît accepter (cf. *ibid.*, t. II, p. 151, — En 503 présents entre princes de trophées faits sur un autre prince. 獻俘 (cf. *ibid.*, t. III, p. 529, Rap., *ibid.*, t. II, p. 36). — La théorie est que toute guerre a pour cause une violation de l'Ordre de civilisation que le Roi établit et pour point de départ un ordre spécial du Roi. Les vendettas entre seigneurs ne sont point des guerres. Les guerres contre les Barbares donnent une Gloire qui doit être rapportée au Roi. Les guerres contre les seigneurs ne donnent point de Gloire dont on puisse faire hommage au suzerain. — Si le duc Wen est autorisé à faire hommage de ses trophées sur Tch'ou, c'est que Tch'ou n'est pas considéré comme faisant partie de la Confédération (中國) ou tout au moins de la confédération ancienne (上國) et qu'on peut le considérer comme État Barbare (cf. p. 73, n. 1 et 4). Cf. *ibid.*, t. II, p. 254, un prince de Tsin présentant un prisonnier dans le Temple d'un de ses ancêtres, dissimule qu'il est Chinois et le qualifie de prisonnier Yi (barbare).

En fait, toute victoire, même remportée sur une seigneurie confédérée, est une occasion à cérémonies triomphales.

Le seul triomphe qui soit conté en détails est antérieur à la période *Tch'ouen ts'ieou*. C'est celui que célébra le Roi Wou après qu'il eut défait Cheou-sin, le dernier des Yin ⁽¹⁾.

Quand celui-ci, vaincu, se fut brûlé, revêtu de ses perles et de ses jades, sur la Tour du Cerf ⁽²⁾, le Roi Wou saisit le grand étendard blanc et donna le signal : après un échange de saluts entre lui et ses lieutenants, il entra dans la ville des Yin dont le peuple était massé hors des portes : une proclamation fut faite au peuple assemblé suivie de prosternations réciproques. Le Roi Wou s'avança en char vers le cadavre de son ennemi. « Il lança sur lui *trois* flèches ; ensuite il descendit de son char ; avec son épée légère ⁽³⁾, il le frappa ; avec la grande hache jaune, il coupa la tête de Cheou-sin ; il la suspendit au grand étendard blanc. Puis il alla auprès des deux favorites de Cheou-sin ; toutes deux s'étaient tuées en s'étranglant. Le Roi Wou tira encore *trois* flèches, les frappa de son épée et les décapita avec la grande hache noire ⁽⁴⁾ ; il suspendit leurs têtes au petit étendard blanc. Quand le Roi Wou eut fini, il sortit et regagna l'armée. Le lendemain, il fit déblayer la route et réparer (l'autel du) Dieu du Sol ainsi que le palais de Cheou-sin. Lorsque le moment fut venu, cent hommes portaient les étendards *han* pour faire faire place devant lui. Le frère cadet du Roi Wou, le fils puiné Tchen-to présentait avec ordre le char de cérémonie ; le duc de Tcheou, Tan, avait en

(1) Je suis ici le récit de *S.M.T.*, t. I, p. 234 et suiv.

(2) Le thème légendaire est ici d'autant plus sensible que la fin du récit montre que le cadavre de Cheou-sin n'était pas brûlé, voir 3^e partie, p. 547.

(3) La version du *Tcheou chou* désigne l'épée par son nom propre : l'épée *King-lu*.

(4) La hache noire, qui sert à punir les deux favorites, est, disent les gloses, en fer et non aiguisée. — Le noir, d'après les classifications classiques, est la couleur de l'Orient : Hiver-Nord-Eau = Yin = Féminin.

main la grande hache; le duc de Pi avait en main la petite hache; ils se tenaient ainsi aux côtés du Roi. San Yi-cheng, T'ai Tien et Hong Yao tenaient tous des épées; ils faisaient ainsi une garde au Roi Wou. Puis ils entrèrent et se tinrent debout au sud du Dieu du Sol. Tous ceux des grands bataillons, à droite et à gauche, suivaient. Mao Tcheng le puiné offrait l'eau pure; K'ang le puiné, (prince) de Wei, avait l'enveloppe de toile et la natte; le duc de Chao, Che, avait la seconde étoffe; le Che chang fou conduisit la victime; Yin Yi tira les sorts et prononça la prière en ces termes : « Le dernier descendant des Yin, Cheou-sin, le plus-jeune de tous, détruisait et perdait la *Vertu illuminatrice* des anciens Rois; il méprisait et négligeait les dieux du ciel et les dieux de la terre; il ne faisait pas de sacrifices; dans sa stupidité, il était cruel pour le peuple du Royaume de Chang (= Yin). *Que cela soit clairement et manifestement entendu par le Ciel-Auguste Souverain d'En-Haut*⁽¹⁾. » Alors le Roi Wou se prosterna deux fois et baissa la tête jusqu'à terre. L'invocateur dit : « Il faut changer le grand Mandat, dégrader les Yin et recevoir le glorieux Mandat du Ciel. Le Roi Wou se prosterna derechef deux fois et baissa la tête jusqu'à terre, puis sortit. » Suit une distribution de récompenses et de fiefs.

On voit que les historiens sont informés du moindre détail.

Tant de science n'a sans doute rien de mystérieux. « Seriez-vous le seul à n'avoir point entendu le récit (de la bataille) de Mou-ye ? » dit⁽²⁾ quelqu'un qui est précisément en train de décrire la *danse Wou*, c'est-à-dire la danse du triomphe du Roi Wou tel que la dynastie Tcheou le commémorait⁽³⁾.

(1) On remarquera que la cérémonie est faite près de l'autel du Sol et que l'invocation s'adresse au Ciel.

(2) Ce récit se trouve dans *S.M.T.*, t. III, p. 278 et suiv., et dans le *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 94 et suiv. C'est le seul document où l'on trouve un scénario de danses anciennes.

(3) Cette danse Wou est la danse dynastique des Tcheou, voir plus loin, p. 415.

La danse commence par de longs préparatifs aux sons prolongés des tambours qui donnent l'alarme (anxiété du Roi Wou qui a peur de manquer de Prestige et auquel il tarde de voir rassemblés ses vassaux et associés). — Les danseurs agitent les bras et frappent du pied (le temps de l'attaque est venu). — A la fin du chant, ils s'agenouillent (un règne pacifique va commencer). La danse comprend plusieurs actions : 1° une marche vers le Nord; 2° la destruction des Yin; 3° une marche vers les frontières du Midi; 4° l'organisation du Sud du Royaume; 5° l'organisation de la Gauche [= (sans doute) Est] et l'organisation de la Droite [= (sans doute) Ouest] ⁽¹⁾; 6° Retour au point de départ (hommage au Fils du Ciel). — «Ceux qui flanquent (les bandes de danseurs à droite et à gauche) en agitant (des sonnettes) font entendre *quatre* sonneries (par quoi) éclate le Prestige (du roi Wou) sur *toute* la Confédération chinoise ⁽²⁾.»

⁽¹⁾ Voir *Li ki*, trad. Cuvreur, t. II, p. 97, et *S.M.T.*, t. III, p. 281 (où figure un schéma, reconstitution chinoise de la danse). La difficulté à fixer l'équivalence vient de ce que l'orientation générale (face au Sud ? face au Nord ?) n'est point indiquée clairement.

⁽²⁾ Plusieurs symbolismes sont indiqués. Les flanqueurs représentent les chefs et les sonneries sont des ordres de bataille. Quatre sonneries peuvent représenter quatre moments du combat. [Le Roi Wou avait recommandé de frapper quatre ou cinq coups (cf. *S.M.T.*, t. III, p. 281, n. 1; cf. t. I, p. 231 et suiv.).] D'autre part, la totalité du combat (4 est un total) assure le prestige du roi Wou sur l'entière Confédération chinoise. L'expression 中 國 a pour équivalent l'expression 四 國 : les quatre seigneuries = les seigneuries des quatre orient. — En fait, ces symbolismes ne s'excluent pas, mais se complètent en vertu de la liaison (caractéristique de la pensée chinoise) des espaces aux temps sous une catégorie dominatrice, celle de nombre. *Tout* le combat aboutit à la victoire *totale*. — Le fait à noter est la séparation en groupes de droite et de gauche (on va la retrouver dans la cérémonie du tir à l'arc). Cette division en deux groupes étendus du Nord au Sud, placés l'un à l'Ouest, l'autre à l'Est et agissant au Nord, au Sud, à l'Est, à l'Ouest, fait apercevoir que la répartition en carré et la classification par quatre, dépendent d'une classification par deux et d'une répartition par bandes affrontées. On a vu que le nombre-étalon d'un cadeau de danseuses est 2×8 : la bipar-

Telle est la représentation scénique qui servait à commémorer la victoire. — Celle-ci, sitôt acquise, fut, dit-on, célébrée par un concours de tir à l'arc. Les archers, séparés en deux groupes, tirèrent des flèches en cadence, les uns au son du *Li cheou* dans le gymnase de gauche (Est), les autres au son du *Tcheou yu*, dans le gymnase de droite (Ouest)⁽¹⁾. Cette parade

tition (a) est le principe premier. 8 (nombre des vents) se rapporte à la répartition en carré.

⁽¹⁾ On remarquera le rôle joué par les gymnases, ainsi que, un peu plus loin, la place tenue par les vieillards. Le *Li cheou* et le *Tcheou yu* sont deux chants, le premier perdu, le second conservé dans le *Che king* (trad. Couvreur, p. 28). — D'après les rites du Tir à l'arc (cf. *Yi li*, trad. Couvreur, p. 22) le prince fait tirer de l'arc aux sons du *Li cheou*. Le *Che yi* (*Li li*, trad. Couvreur, t. II, p. 669) indique que le Roi fait tirer au son du *Tcheou yu*, et les princes aux sons du *Li cheou*. Le *Tcheou yu* est un chant de chasse : il exprime l'idée que la Vertu princière fait tout prospérer et conduit d'elle-même les flèches au but : « Voyez la vigueur de ces joncs ! Quatre flèches : cinq gros solitaires ! Oh ! Oh ! le *Tcheou yu* ! — Voyez la vigueur de ces asters ! Quatre flèches : cinq jeunes sangliers ! Oh ! Oh ! le *Tcheou yu* ! » Le *Tcheou yu* est un cheval merveilleux (騶虞 ou 騶吾) de la grandeur du tigre, bigarré, à queue très longue, qui fait mille li par jour (cf. *Chan hai king*, chap. 12). — Le chant du *Tcheou yu* est la pièce terminale du *Chao nan* (qui exprime, dit-on, la Vertu princière). La pièce terminale du *Tcheou nan* (qui exprime la Vertu Royale) a pour sujet la *Licorne*. Elle est exactement du même rythme et le dernier vers est : « Oh ! Oh ! la Licorne ! » (*ibid.*, p. 15). Elle souhaite et présage une nombreuse descendance masculine. Il en est de même d'une autre pièce du *Tcheou nan* (*ibid.*, p. 10 ; cf. *Fêtes et chansons*, chanson VI) intitulée *Sauterelles ailées* (d'un rythme un peu différent). La multiplication des sauterelles et la multiplication des descendants (emblématiquement identiques) sont souhaitées et présagées ensemble. — L'expression 于嗟 traduite par « Oh ! Oh ! » est reconnue par la critique moderne dans l'expression 于嗟 qui figure dans la chanson LXIII des *Fêtes et chansons* (vers 5, voir la note). Cette chanson se rapporte aux cérémonies où l'on demandait à la fois de la pluie et des enfants (cf. *ibid.*, p. 160-164). 于嗟 *Yu tch'a* ou 于嗟 *yu tsie* (吁 *hiu* = gémir, 嗟 *tsie* = gémir) représentent les cris plaintifs poussés pour faire pleuvoir aux cérémonies de la pluie 雩 *yu*. — Le *Tcheou yu* (comme la *Licorne*, comme les *Sauterelles*) doit être compris comme un chant destiné à provoquer l'apparition abondante (en l'espèce à la chasse) d'animaux de bon augure — emblèmes des Vertus Princières. — Sur le *Li cheou* « la tête de renard » (cf. *S.M.T.*, t. III, p. 279, n. 1 et p. 283, n. 3) nous

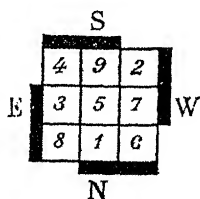
destinée à obtenir le classement des mérites, fut suivie *par un sacrifice offert dans le Ming-t'ang*⁽¹⁾. D'après la tradition, le

savons seulement ceci : un personnage du vi^e siècle nommé Tch'ang Hong, dont l'histoire est mystérieuse, apprit au Roi Ling des Tcheou (571-545 av. J.-C.) à obliger les seigneurs à l'hommage. Pour cela, il faisait tirer des flèches sur une tête de renard : renard se dit *Hou-li*. On peut, par à peu près, entendre ces mots comme signifiant « ne pas venir ». Tirer sur le renard est tirer sur les seigneurs qui ne viennent pas (rendre hommage), et les obliger à venir. — On a le choix entre deux hypothèses : 1° Tch'ang Hong, comme le veulent les Chinois, inventa la pratique et le chant *Li cheou*, que mentionnent le *Tcheou li* (trad. Biot, t. II, p. 105), le *Yi li* et le *Che yi*, fut inventé au vi^e siècle, puis perdu tout aussitôt ; 2° Tch'ang Hong n'a rien inventé. La pratique comme le chant se réfèrent à des croyances analogues à celles que supposent le *Tcheou yu* et la *Licorne*. En faveur de cette deuxième hypothèse on notera : 1° que les cibles employées aux cérémonies du tir à l'arc figuraient des animaux (cf. par exemple, *Yi li*, trad. Couvreur, p. 213, 238) ; 2° que le *Che yi* (*Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 676) dit : « la grande cérémonie de tir du Fils du Ciel s'appelait tirer sur la cible 射侯 *che heou* : tirer sur la cible (*heou*) 侯 signifie « tirer pour être seigneur » 侯 *heou* [le tir à l'arc était un prélude à la distribution des investitures ; le mot *heou* « cible », signifie aussi « archer » : il désigne le deuxième degré des grades nobiliaires (marquis) et, précédé du mot 諸 (particule explétive indiquant la catégorie, le pluriel), signifie « les seigneurs, l'ensemble des seigneurs »] ; 3° que les distances de tir (au tir royal, selon le *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 206) sont mesurées avec le *pas du renard* 狸步, instrument de mesure sur lequel un renard 狸 est figuré. Noter que le mot 步, traduit ici par *pas*, a le sens, quand il suit un nom d'animal (comme c'est ici le cas), de « génie néfaste de telle espèce animale », cf. p. 154.

(1) Le Ming-t'ang 明堂 apparaîtra fréquemment dans notre étude. M. Peliot écrit [n. 1 p. 187, du *Journal asiatique*, 1923 (avril-juin)] : « Même à laisser de côté les acceptions tardives des géomanciens et des médecins, la notion du temple impérial, dit Ming-t'ang, a fortement évolué au cours des siècles ou, plutôt, les textes anciens où il en est question sont en désaccord sur sa nature et sur son rôle. On discutait sous les T'ang pour savoir si le Ming-t'ang devait être à cinq ou à neuf salles. La question du Ming-t'ang à laquelle des chapitres entiers sont consacrés dans les deux histoires des T'ang mériterait une étude qu'aucun sinologue n'a encore entreprise. Provisoirement, cf. les références de CHAVANNES, *Le T'ai chan*, p. 313 (en ajoutant naturellement la traduction du *Li ki* par Couvreur et les observations résumées dans le *Ts'eu yuan*, s. v., 明堂. » A moins de fouilles d'un succès inespéré, j'ai peu d'espoir que la question du Ming-t'ang prise d'un point de vue strictement archéologique fasse quelques progrès, surtout si l'on part pour l'étudier des contro-

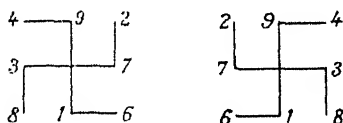
Ming-t'ang [on traduit : salle de distinction; on pourrait entendre : salle d'illumination (extase)] est le lieu des assem-

verses chinoises contenues dans l'histoire des T'ang ou ailleurs : il est clair que sous les Han, et par exemple, en 56 ap. J.-C., quand on édifia un Ming-t'ang (cf. le *T'ai chan*, loc. cit., rapp. *S.M.T.*, t. III, p. 511), tout ce que les Chinois savaient de la construction de l'édifice était tiré d'œuvres de controverse, de même que tout ce qui se rattache aux rites des sacrifices *fong* et *chan*. Et il n'y a aucun espoir de reconstituer ce que pouvaient être le Ming-t'ang ou les rites *fong* avant les Han, ou, du moins, ce qu'ils étaient au juste dans le détail. Il reste que sacrifices *fong* et Ming-t'ang tenaient alors une grande place dans les traditions religieuses relatives à ce que doit faire une dynastie qui se fonde. Il est vrai que les textes anciens sont en désaccord; ou plutôt, ils semblent en désaccord, dès que l'on veut voir (c'est l'attitude d'esprit normale des archéologues chinois) dans le Ming-t'ang un édifice de forme et de destination très définies. Si l'on se demande à quelles croyances le Ming-t'ang (ou les rites *fong*) se rattachent, le désaccord des textes devient instructif et l'impression d'incertitude donnée par les controverses passe au second plan. C'est uniquement par ce biais que j'aborderai à diverses reprises la question du Ming-t'ang — à diverses reprises parce que la question est complexe et touche à des problèmes divers. — J'ai signalé en 1920 (*La vie et la mort*, p. 5, n. 3) l'importance d'un passage du *Ta Tai li ki* sur le Ming-t'ang [ce passage est avec les différentes éditions du *Yue ling* (plutôt que le *Ming-t'ang wei* qu'indique la note de M. Chavannes), les gloses des éditeurs de *S.M.T.* (et du *Chou king*) t. I, p. 56 (plutôt que le texte de *S.M.T.*, t. III, p. 511-513 auquel renvoie la même note) et certains vers du *Che king* (sur le Pi-yong — question liée à celle du Ming-t'ang — dont nous allons bientôt nous occuper) le document le plus suggestif. Il montre que (pour l'École dont est sorti le *Li ki*) le Ming-t'ang était, avant tout, la Maison du Calendrier : elle contenait 9 pièces disposées de façon à permettre de faire, sous le bon angle, la promulgation des douze ordonnances mensuelles. 9 pièces suffisaient aux douze mois (voir *Relig. des Chinois*, p. 53), la pièce centrale n'ayant aucune salle 堂 (estrade, salle de réception : ce mot désigne une pièce ouverte sur un côté et placée en avant du corps de bâtiment : dans la maison ou le temple ancestral, la salle de réception 堂 est ainsiconstruite), les 4 pièces de milieu (pièces impaires de la figure) n'en ayant qu'une, les 4 pièces d'angle (pièces paires de la figure) en ayant chacune deux [$0 + 4 + (2 \times 4) = 12$]. Les 9 pièces correspondent, d'après le *Ta Tai li ki*, aux 9 premiers nombres, disposés en carré magique. Le *Lo chou*, diagramme magique, sur lequel est fondée une des répartitions des trigrammes du *Yi king*, repose de même sur une distribution des 9 pre-

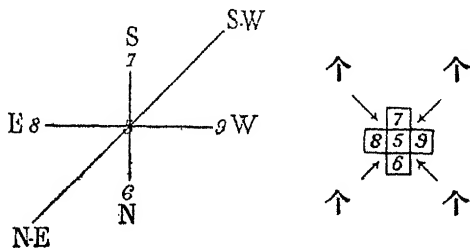


blées où les vassaux se forment en carré, où le Roi promulgue le Calendrier qui met en ordre le Temps et l'Espace et où sont

miers nombres en *carré magique*. On remarquera : 1° que le *Yue ling* fait jouer au Ming-t'ang un rôle essentiel dans la promulgation du calendrier, laquelle établit à la fois l'ordre de l'Espace et l'ordre du Temps; 2° que le même *Yue ling* fait commander les Espaces-Temps par des emblèmes numériques; 3° que ces emblèmes numériques sont au nombre de 5 [4 Saisons-Orients + 1 Centre — ce sont les nombres 8 = E., 7 = S., 5 = centre, 9 = W., 6 = N., c'est-à-dire 5 et les 4 nombres (supérieurs à 5) qui sont les emblèmes : 8



du jeune Yin, 7 du jeune Yang, 9 du Yang pur, 6 du Yin pur]; 4° que ces 5 nombres *simples* correspondent chacun dans le *Yue ling* à un couple de caractères numériques de la série dénaire; 5° que, dans la disposition du carré magique les nombres congruents à 5 forment des couples placés côte à côte (indiqués sur la figure par un trait renforcé) [je signale, en passant, que, si l'on réunit les couples opposés (ou, si l'on veut, les carrés symbolisés par les nombres formant couples opposés 4-9 et 1-6, 2-7 et 3-8, en comprenant dans chacune des



deux figures le carré central 5), on obtient une disposition en croix gammée, la croix gammée inverse reproduisant le carré magique inversé]; 6° et, enfin, que, bien que tout le système du *Yue ling* se rattache au Ming-t'ang-Carré magique, la répartition des Espaces-Temps sous les catégories numériques s'y inspire de principes différents (1-6 = N, 3-8 = E, mais, par suite d'une interversion, 2-7 = S et 4-9 = W). Ces principes semblent être ceux d'une distribution orientée des quatre nombres forts, placés autour du 5 central de façon qu'ils se groupent par couples, le total étant 15 dans chaque couple et la ligne de

distinguées et illuminées les Vertus qui ont droit à une investiture ⁽¹⁾. En l'espèce, la tradition veut que le Roi Wou y ait offert *un sacrifice à ses Ancêtres* ⁽²⁾. Elle enseigne encore qu'il donna à manger *aux vieillards* et les servit lui-même : *saisissant le bouclier des pantomimes, il dansa en leur honneur* ⁽³⁾.

séparation des couples étant dirigée N.E.-S.W. Cette division de l'année et du monde en deux groupes équivalents : l'un Yin, l'autre Yang, correspond, selon la tradition, au diagramme magique du Ho t'ou. Elle devrait se traduire, semble-t-il, par une disposition architecturale à 5 pièces arrangées en *croix simple*. Mais le *Yue ling*, qui l'adopte, et qui donne les noms de 5 pièces, prévoit tout de même 13 stations régulatrices du maître du calendrier (12 mois + 1 centre-pivot de l'année) et il situe 8 d'entre elles dans des *bâtiments d'angle situés à gauche et à droite des 4 pièces externes* (右个 ou 左个). — Si l'on s'attache à la question proprement archéologique de la construction, les textes se contredisent. — Si l'on cherche à voir la destination religieuse du Ming-t'ang, on aperçoit clairement que c'est une Maison du Calendrier édifée d'après des croyances (variables dans le détail) mais qui supposent toutes : 1° que la circulation royale dans la maison (carrée ou étoilée) met en branle une croix numérique (simple ou gammée) et, faisant tourner, à la suite des Nombres-directeurs, les Saisons-Orient, met l'Ordre dans la succession des Espaces-Temps; 2° que le sens précis des rapports existant entre les Valeurs numériques et les Espaces (-emblèmes des Temps) n'était plus parfaitement aperçu par les rédacteurs du *Yue ling* [car ils s'inspirent de données contradictoires (empruntées à des écoles rivales ?)]. D'où il suit que les principes utilisés dans la construction du Ming-t'ang relèvent de conceptions sensiblement plus anciennes que la date de rédaction des rituels. — La traduction de Ming-t'ang par *salle de distinction* est conforme aux gloses traditionnelles : elle signale que c'était le lieu où se classaient les mérites. Elle est peut-être insuffisante : le mot *ming* (épithète à *Vertu* ou à *Dieux*) qualifie les puissances sacrées dont la possession (obtenue par le jeûne et la communion) détermine l'*illumination* et l'*extase*. Voir *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 324 et surtout *Che king*, trad. Couvreur, p. 276 et suiv. Cf. plus haut, p. 18, n. 4.

(1) Ceci est la tradition du *Yue ling* et du *Ming-t'ang wei*.

(2) Ceci se réfère aux traditions relatives à propos de l'abdication de Yao, cf. *S.M.T.*, t. I, p. 56 (je reviendrai sur ces textes dans le chapitre consacré à la *Création d'un Ordre neuf*). J'indique tout de suite que je fais des réserves expresses sur l'interprétation de M. Chavannes.

(3) Ceci peut se référer aux traditions relatives au *Pi-yong*, édifice du type du Ming-t'ang, mais considéré en outre comme un gymnase-*prytanée* où les vieillards enseignent les enfants; voir plus loin, p. 291, et chap. : *Création d'un Ordre neuf*.

Ainsi une danse commémorative du triomphe célébré par les Tcheou, vainqueurs des Yin, a servi de document aux historiens. Elle laisse entrevoir quelque chose du scénario des chants de victoire et nous montre leur importance. Plus vaguement se distingue le dessin de la partie terminale des cérémonies : banquets, concours, distribution de récompenses, jugement des mérites. Un point est obscur : c'est le centre de l'ensemble rituel. En quoi consistent ces offrandes de trophées ? A qui étaient consacrés les dépouilles et les prisonniers ? Comment se faisait la consécration ?

Une partie au moins des dépouilles et des prisonniers servait à la distribution de récompenses. Nous savons que pour sa part de trophées, le prince, fiéffé à Lou après la victoire sur les Yin, reçut six familles du peuple vaincu, plus une grande voiture, un grand étendard (orné de figures de dragons), la pierre précieuse *Houang* 璜 des princes de Hia (première Dynastie Royale) et l'arc Fang-jo de Fong-fou ; un autre obtint avec un fief, sept familles du peuple des Yin, une grande voiture, un étendard *chao-pe* (fait de soies de diverses couleurs), une bannière *ts'ien-peï* (de couleur garance), un étendard *tchan* (unicolore), un guidon *tsing* (fait de plumes fendues), une cloche (rendant le son) *ta-liu*. Un troisième, avec la seigneurie de Tsin et neuf familles, eut en partage une grande voiture, un tambour (venu) de Mi-siu, une cuirasse *kiue-kong*, une cloche (donnant la note) *kou-sien* ⁽¹⁾. Certains de ces bijoux faisaient depuis longtemps partie du trésor des Tcheou et témoignaient d'une Gloire ancienne ⁽²⁾. D'autres bijoux, par

(1) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvr., t. III, p. 502 et suiv.

(2) Cf. *ibid.*, t. III, p. 257 : nouvelle énumération des trophées concédés à Tsin. « Le tambour de Mi-siu ainsi que sa grande voiture, dont (le Roi) *Wen* s'est servi dans sa grande chasse, la (les ?) cuirasse de *kiue-kong* dont le Roi Wou (fils du Roi Wen) s'est servi pour vaincre les Chang (= Yin) », voilà ce que Tsin a reçu ». Il s'agit donc de trophées plus anciens que les trophées pris sur

exemple, la pierre précieuse des Hia ⁽¹⁾, peuvent provenir des dépouilles des Yin.

Avant que le butin ne fût distribué, il était présenté en offrande. Cette consécration, d'où les trophées tiraient une valeur accrue, le Maréchal du *Tcheou li* la fait à l'*Autel du Dieu du Sol*, mais le duc Wen de Tsin semble y avoir procédé dans le *Temple Ancestral*. La proclamation du triomphe des Tcheou consiste en une prière dite par l'invocateur auprès du *Dieu du Sol*, mais c'est le *Ciel-Auguste Souverain-d'En-Haut* qui l'entend. *Le roi Wou offre un sacrifice dans le Ming-t'ang, mais il est destiné à ses Ancêtres.*

Les Ancêtres sont considérés comme des divinités bienveillantes qui président à la répartition des faveurs ⁽²⁾. Le Dieu du Sol est d'aspect plus terrible : il se nourrit de viandes crues et paraît se plaire aux offrandes sanglantes ⁽³⁾. La guerre est un

les Yin. (Mi-siu a été vaincu par le roi Wen : le très beau poème du *Che king* (trad. Couvreur, p. 335 et suiv.) consacré à la victoire sur Mi-siu et Tch'ong peut donner une idée des chants de triomphe :

*Nous montons — elles sont à nous! — sur leurs montagnes!
Ils ne tiennent pas — elles sont à nous! — sur leurs collines!
À nous sont les collines! à nous sont les monts!
Ils ne boivent plus — elles sont à nous! — à leurs sources!
À nous sont les sources! à nous sont les lacs!*

(1) Jadis vaincus par les Yin.

(2) Cf. CHAVANNES, *Dieu du Sol*, p. 520, et *Relig. des Chinois*, p. 74.

(3) Cf. CHAVANNES, *ibid.*, p. 516. Dans ce passage, M. Chavannes fait très justement sentir l'union intime des Dieux du Sol et des Temples Ancestraux. — Cf. *Relig. des Chinois*, p. 74 et 81 où est fait allusion à un document très important (*Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 574). Les Ancêtres Royaux quand ils sont à l'extrême limite de leur carrière ancestrale, qu'ils ne reçoivent plus que des offrandes triennales, et que leur personnalité s'évanouit, reçoivent des offrandes de viande crue, comme les divinités du Sol; ils vont en effet se confondre avec elles. — Les indications relatives aux divinités auxquelles doivent être consacrés les trophées, n'apparaissent contradictoires que si l'on s'obstine à supposer très ancienne ou primitive la spécialisation des cultes agraires et ancestraux : celle-ci est, au contraire, récente et résulte des progrès de la technique rituelle dans les milieux urbains.

châtiment, une punition infligée à qui trouble l'Ordre Royal et spécialement aux Barbares qui ignorent tout de cet Ordre. Seuls les captifs barbares, si l'on obéit aux rites, peuvent servir d'offrandes au Roi et le rituel royal ordonne la consécration au Dieu du Sol. Celui-ci présidait aux châtiments. Le triomphe comportait un jugement des vassaux indociles ⁽¹⁾. Le duc Wen, quand il célébra le sien, fit exécuter *trois* coupables 三罪 ⁽²⁾. Tout vaincu était un coupable; si c'était un Chinois, il s'était mis hors la loi; il était, par nature, hors la loi, s'il était Barbare. La consécration triomphale comporte-t-elle des exécutions? Cheou-sin, pour ne point être pris, s'est tué. Le Roi Wou, cependant, tire sur lui *trois* flèches ⁽³⁾ : il tient à posséder *tout entier* l'honneur d'avoir purgé le monde du cruel qui méprisait les hommes et les Dieux. Il lui coupe la tête et la suspend à l'étendard de commandement ⁽⁴⁾ qui doit être porté, dans la pompe du Triomphe, auprès du Dieu du Sol. Une victime fut offerte à ce Dieu : on nous dit que ce fut une victime animale. Devait-il en être ainsi obligatoirement? La victime animale est-elle substituée à une victime humaine? La victoire sur les forces

(1) Voir plus haut, p. 109.

(2) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 407. « Les *sages* dirent : « Le duc Wen de Tsin eut le talent d'appliquer les châtiments 能刑 : *Trois* exécutions » et le peuple fut soumis 三罪而民服. » Le *Che king* dit : « Soyez libéral » dans cette Capitale (中國 : la Confédération envisagée dans son centre) afin « que soient tranquilles les quatre régions 四方. » Ce qui signifie : Employez à propos récompenses et châtiments : 不失賞刑. » On remarquera l'intervention des *sages* suivie de celle du *Che king*. — Ne pas oublier que trois est un total : un prince de Tsin (*S.M.T.*, t. IV, p. 326) ne put se résoudre dans un danger pressant à faire périr plus de trois dignitaires. « Je ne saurais y ajouter », dit-il : il lui en coûta la vie.

(3) Ne pas oublier que trois est un total. Un honnête guerrier ne tire dans un combat que trois flèches mortelles. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 234.

(4) Le mot qui indique la suspension de la tête 縣 a pour valeur précise : *suspendu à une hampe*; il s'emploie à la fois pour les instruments de musique et les têtes de criminels. — Nous retrouverons plus loin l'étendard du roi Wou, cf. p. 387.

du désordre et les danses triomphales ne comportent-elles, en aucun cas, des sacrifices de captifs?

LE SACRIFICE AU DIEU DU SOL DE PO.

La seigneurie de Lou était faible et petite. Tout son prestige vient de sa fidélité aux traditions rituelles ⁽¹⁾ : elle posséda avec son Héros, Tcheou-kong, et son Sage, Confucius, les deux plus illustres patrons de la morale noble. Elle ne connut point la gloire militaire.

Pourtant, un triomphe y fut célébré en l'année 531 — si du moins l'on se fie au *Tso tchouan*. *Ni le Tch'ouen ts'ieou ni Sseu-ma Ts'ien n'en parlent* — bien que l'événement ne soit pas sans intérêt pour l'histoire politique.

Il se place à la fin du vi^e siècle, à un moment de confusion. Les petites seigneuries sont absorbées par les grandes. Celles-ci échappent à l'autorité du prince. Le pouvoir effectif y est exercé par quelques grandes familles, qui se combattent et s'exterminent. Elles espèrent, en fin de compte, supplanter la maison princière ⁽²⁾. Elles luttent pour obtenir, à l'intérieur d'un État, une espèce d'Hégémonie, prélude d'usurpation et amorce d'un changement dynastique.

A Lou, régnait le marquis Tchao (541-510). A 19 ans, il avait encore les sentiments d'un enfant. Il n'était pas fils d'épouse principale. Il ne sut pas porter le deuil convenablement; il salis-

(1) Pendant la période troublée dont nous allons nous occuper, sous le règne misérable du duc Tchao, Lou reçoit des visiteurs qui viennent s'informer des rites, cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 121.

(2) La même année 531 marque un progrès décisif de la famille Tch'en qui (sous le nom de T'ien) va disputer le pouvoir au duc de Ts'i. Cette famille usurpa définitivement en 379. Voir p. 584 et suiv.

sait ses pectoraux blancs et dut en changer trois fois; les *sages* dirent : « C'est signe qu'il ne finira pas bien ⁽¹⁾ » — car le deuil est un ensemble de rites qui habilitent à une succession. Tsin à plusieurs reprises manda le duc Tchao, puis refusa de le recevoir : il fut couvert de confusion. Le seigneur de Tch'ou se joua de lui. Les enfants le bafouaient dans leurs prophéties ⁽²⁾. Il n'eut même pas la prudence de se tenir coi; il tenta un coup de force maladroit, fut réduit à s'enfuir de son pays, quémanda des secours auprès de divers princes, porta malheur à qui prit son parti, se fit traiter, lui marquis, de « messire » ⁽³⁾ et mourut en terre étrangère : honte suprême.

Depuis la mort du duc Tchouang de Lou (662), trois familles issues de ses frères, les familles Mong, Chou-souen et Ki avaient peu à peu usurpé pouvoir et richesse ⁽⁴⁾. La plus puissante était la famille Ki. Une prophétie (datée de 660) lui prédisait un illustre destin. Au temps du duc Tchao, le chef de cette maison « dont l'héritage, de génération en génération, avait augmenté ⁽⁵⁾ » était Ki P'ing-tseu (*alias* Ki-souen Yi-jou). Il réussit en 517 à chasser le duc de Lou, et gouverna seul jusqu'à sa mort.

En 631 Ki P'ing-tseu, dit le *Tch'ouen-ts'ieou* ⁽⁶⁾, accompagné de deux dignitaires de Lou, attaqua la petite seigneurie de Kiu. Le *Tso tchouan* ajoute : « Il prit (la ville de) Keng. Il fit l'offrande triomphale des captifs 獻俘. Pour la première fois furent sacrifiés des hommes (fut sacrifié un homme ?) à l'Autel du Sol de Po 始用人於亳社 ».

Que veut dire : *pour la première fois* ? On peut entendre : « Ki

⁽¹⁾ Noter l'intervention des sages. Pour tous ces faits voir *S.M.T.*, t. IV, p. 120 et suiv.

⁽²⁾ 童謠. Voir *ibid.*, p. 121.

⁽³⁾ 主君 titre donné aux grands officiers. Cf. *ibid.*, p. 125.

⁽⁴⁾ Cf. *ibid.*, p. 112 et 114.

⁽⁵⁾ Cf. *ibid.*, p. 125.

⁽⁶⁾ Cf. trad. Couvreur, t. III, p. 175; cf. trad. Legge, p. 629.

P'ing-tseu fit l'offrande des captifs et pour la première fois (de sa vie) sacrifia des hommes à l'Autel de Po. » « Ki P'ing-tseu fit l'offrande des captifs : ce fut la première fois que l'on (un dignitaire et non le seigneur?) fit (à Lou ? en Chine ?) des sacrifices humains. On les fit à l'Autel de Po. » « Ki P'ing-tseu fit l'offrande des captifs. Ce fut la première fois que des victimes humaines furent sacrifiées au Dieu du Sol de Po. »

L'auteur du passage prétend indiquer une innovation dans les mœurs. La première version ne traduit certainement pas sa pensée. La troisième semble rendre exactement la structure de la phrase. La seconde implique une coupure qui paraît assez gauche : elle n'est point contraire au génie de la langue. C'est assurément cette version qui répond le mieux aux intentions de l'écrivain : le développement qui suit porte sur les sacrifices humains et non sur le Dieu de Po. Il est vrai que le *Tso tchouan* est un manuel illustré et commenté à l'usage des hommes d'Etat; l'occasion était bonne pour faire valoir un thème de la morale noble. Un *excursus* sur le Dieu du Sol de Po⁽¹⁾ eût été moins plaisant et moins facile.

Po est le nom que la dynastie des Yin donna à trois capitales successives. Le Dieu du Sol de Po est donc, affirme la tradition, le Dieu du Sol royal des Yin⁽²⁾. Les Tcheou avaient aussi leur Dieu du Sol royal : son Autel, à la Capitale, était placé au Sud de la résidence du Roi et à l'Ouest, en face du Temple Ancestral élevé à l'Est; c'était un Autel largement ouvert à toutes les influences de la Nature. Sur la même ligne, mais à l'Est, tout près du Temple des Ancêtres et lui servant d'écran, se trouvait un autre Autel du Sol, celui de Po. On le considérait comme l'Autel de la dynastie vaincue; il était muré et ne recevait, par

(1) M. Chavannes a réuni aux p. 459 à 466 de son *Dieu du Sol* les principaux textes relatifs au Dieu du Sol de Po. Je renvoie (pour tout le paragraphe qui suit) à ces pages.

(2) Notons que le *Li ki* (trad. Couvreur, t. I, p. 587) écrit 薄 et non 毫.

une fenêtre, placée au Nord, que les influences destructives de la Nature. Certains affirment qu'il était entouré d'une palissade (à la manière d'un prince en temps de deuil⁽¹⁾). On l'appelait le Dieu du Sol des Capitales défunes 喪國之社, et l'invocateur qui servait d'intermédiaire auprès de lui, était l'invocateur funèbre, l'invocateur des défunes 喪祝. Quand on lui offrait un sacrifice, le représentant 尸 du Dieu, qui mangeait pour lui, était le 士師 prévôt criminel, chargé de veiller à l'application des interdits. On donnait au Dieu de Po le nom de : Dieu du Sol d'interdiction 誡 (ou 戒) 社. Sa présence rappelait à tous que les crimes doivent être châtiés et qu'une dynastie périt quand elle viole les interdits célestes. Le Roi n'était point le seul à en posséder un. De même que chaque Dieu du Sol seigneurial était fait d'une motte de terre prise à l'autel du Dieu du Sol royal, de même chaque seigneur possédait une motte de l'ancien Dieu royal, vaincu et *dépecé*, qui lui était conférée à la fois à titre de *trophée* et d'*avertissement*.

Telle est la théorie traditionnelle. Elle sent l'artifice. L'histoire ne dit point que les Tcheou distribuèrent le Dieu du Sol des Yin : elle affirme que les Yin ne purent déplacer celui des Hia; ils inventèrent alors de l'emmurer⁽²⁾. Tout ce que l'on sait de positif peut se résumer ainsi : le Dieu de Po est un Dieu du Sol en rapports plus particulièrement étroits avec le Temple Ancestral et d'un aspect sinistre plus nettement caractérisé.

Temple Ancestral et Dieu du Sol ont fini par s'opposer à la suite d'une spécialisation et d'un partage d'attributs; la spécialisation se poursuivant, les attributs reconnus au Dieu du Sol ont subi de nouveaux partages. Une partie en a été distribuée à un Dieu du Sol particulier, celui du Temple Ancestral. Il

(1) Cf. *Li ki*, trad. Couvereur, t. II, p. 238. Sur cet usage voir *Le Langage de la douleur*, p. 101.

(2) Cf. CHAVANNES, *Dieu du Sol*, p. 460 (n. 1) et suiv.

était le représentant de l'ancienne intimité existant entre divinités ancestrales et divinités de la terre : les attributs qui lui sont échus sont ceux dont le caractère est le plus archaïque. Les joutes de chants entre filles et garçons avaient lieu dans le Lieu-Saint. C'était devant un Arbre Saint considéré comme un Dieu du Sol, que le duc de Chao présidait à des procès sexuels qui étaient des joutes chantées⁽¹⁾. Or, le *Tcheou li* ordonne que les débats de ce genre soient portés devant le Dieu de Po⁽²⁾. Les questions sexuelles, selon les principes de la morale féodale, étaient d'ordre néfaste et sinistre⁽³⁾.

Le partage des attributs a pu, selon les pays, se faire avec une rapidité inégale, ralentie ou accélérée par des retours au passé ou par des emprunts soudains à des coutumes plus évoluées. Ainsi peuvent s'expliquer les contradictions apparentes des documents et se justifier, dans son fond, la théorie chinoise. Tantôt les dépouilles sont offertes au Dieu du Sol, tantôt aux Ancêtres, tantôt au Dieu du Sol de Po⁽⁴⁾ : il n'y a là rien d'étonnant, si ces divinités sont de même famille, si leur héritage est sujet à revision, si telle offrande ou telle forme de consécration paraissent, à un moment donné, mieux correspondre au caractère, sinistre ou libéral, de chacune d'elles. Rien d'étonnant non plus, si les Chinois ont supposé que le Dieu du Sol dépendant du Temple Ancestral était constitué par les dépouilles d'un Dieu du Sol vaincu. On peut admettre que ces dépouilles qui sont le principal trophée des Ancêtres en constituent la

(1) Cf. *Fêtes et Chansons*, p. 263.

(2) Cf. *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 308-309.

(3) Cf. *Relig. des Chinois*, p. 73. On peut conjecturer que le caractère féminin, *yin*, des divinités agraires les prédisposait [dans une société où les vertus féminines 女德 sont tenues pour avilissantes ou affaiblissantes (cf. p. 85, n. 3)] à recevoir les attributs d'ordre sinistre.

(4) Au Dieu du Sol : à la cour royale. — Aux ancêtres : à Tsin. — Au Dieu de Po : à Lou. Ajouter : dans le gymnase : à Lou, et à la cour royale, voir plus bas.

Gloire. Le Dieu du Sol s'est, comme les aïeux, nourri de ces dépouilles. *Mais il faut être de même famille pour partager la nourriture.*

« Quand Tsang Wou-tchong, qui était à Ts'i, apprit (dit le *Tso tchouan* le sacrifice célébré à Lou par Ki P'ing-tseu) il dit : « Le duc de Tcheou, certes, ne mangera pas le sacrifice « de Lou 周公不饗魯祭⁽¹⁾. Le duc de Tcheou (ne) mange « (que) (des sacrifices faits selon) le Droit 饗義. Lou manque « au Droit 魯無義 ». Le *Che king* dit : « Leur prestige quel grand « éclat ! envers le peuple nul mépris⁽²⁾ ! » Le mépris (du peuple) que l'on doit déclarer le pire, c'est, assurément, d'assimiler (les hommes aux animaux de sacrifice) en les sacrifiant 壹用之 (comme eux)⁽³⁾. Viendra-t-il (désormais, à Lou) quelque Bonheur 福 ? Hélas ! »

Le duc de Tcheou, qui est le grand ancêtre de Lou doit donc pouvoir manger quand on sacrifie au Dieu du Sol de Po. Le pourrait-il jamais si ce Dieu était un dieu des Yin, un

(1) La valeur de 饗 : « manger au festin communiel qui suit le sacrifice » est certaine. Les Dieux reçoivent d'abord des prémices, sang et poils pris près de l'oreille : ils inspectent la valeur externe [poil : les victimes doivent en général être unicolores pour être estimées 誠 ou 成 (d'une) parfaite (unité)] et et interne (sang). — Puis viennent [au moins pour les ancêtres] une libation parfumée (qui sert à appeler l'âme d'en-bas, âme inférieure, âme du sang) et une offrande de fumée odorante (graisse brûlée avec de l'armoise qui sert à appeler l'âme d'en-haut, l'âme supérieure, l'âme-souffle). Enfin, après une oblation, a lieu une communion : le dieu (dieu ancestral ou tout autre dieu) est représenté par un 尸 qui reçoit l'offrande et mange le premier. Les sacrifiants mangent les restes. — La question du cannibalisme est engagée par la glose du *Tso tchouan*; nous en ferons plus utilement l'étude un peu plus loin : *Chefs sacrifiés*. Nous nous bornons ici à noter le fait qu'une identité de nature étant nécessaire entre commensaux, le Dieu de Po doit être un parent du duc de Tcheou : cela suppose qu'il est, non pas un Dieu du Sol étranger, mais un Dieu du groupe et, vraisemblablement, le Dieu du Sol du Temple Ancestral.

(2) Noter l'intervention du *Che king*. Les vers cités (cf. trad. Couvreur, p. 174) sont extraits d'une pièce où la tradition voit un chant chanté au banquet 燕 donné par le roi à ses vassaux et aux hôtes (les vassaux des seigneurs.)

(3) La glose indique nettement le sens.

vaincu, une puissance de mort? Tout au contraire, puisque l'idée se présente tout de suite que le festin où tous vont participer doit être servi conformément aux règles de la morale dont le duc de Tcheou était l'un des grands patrons, n'est-ce pas parce qu'entre le Dieu de Po et les Ancêtres de Lou existe une parenté?

Tout le groupe, hommes et dieux, prend part aux mêmes communions. Mais, selon la nature de l'offrande, les formes de la consécration varient. Après les grandes battues destinées à fournir les Ancêtres de gibier, celui-ci est présenté au Dieu du Sol ⁽¹⁾. Après une guerre victorieuse, les trophées sont donnés soit aux Ancêtres, soit au Dieu du Sol, car ce sont là des divinités parentes. Seulement, quand la consécration est sanglante, l'offrande s'adressera de préférence aux dieux les plus terribles et non à ceux qui paraissent bienveillants. Quand Ki P'ing-tseu sacrifia des hommes, la divinité à laquelle il les consacra fut le Dieu de Po : ce Dieu apparaissait comme le dieu des châtiments et des trophées suprêmes.

Ainsi le *Tso tchouan* signale sans doute deux innovations liées. Le triomphateur décida d'immoler des (une?) victimes humaines; il choisit pour les lui consacrer le Dieu du Sol de Po. Mais faut-il refuser toute créance à l'expression : *pour la première fois*? Elle embarrasse la critique chinoise : car on sait bien que ce ne fut pas une innovation sans précédents ⁽²⁾. Prenons-la pour l'indice que le fait mentionné n'était point ordinaire. En 489, Lou célébra un autre triomphe sur une petite seigneurie ⁽³⁾; le seigneur lui-même était parmi les cap-

(1) Cf. CHAVANNES, *Dieu du Sol*, p. 509.

(2) On va voir que les rites de la reddition et l'usage de couper l'oreille gauche des captifs suggèrent l'idée d'un triomphe sanglant. — Les Chinois pensent au sacrifice de l'an 640 dont nous parlerons plus loin : voir p. 146.

(3) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 643. Il s'agit de Tchou, seigneurie minuscule, mais protégée par Wou.

tifs, victime désignée pour une consécration éclatante. Le triomphateur (c'était le prince régnant) se contenta de l'interner après l'avoir présenté au Dieu de Po. Ki P'ing-tseu, au contraire, n'hésita pas à sacrifier un homme. Sans doute un prétendant au titre de seigneur éprouvait-il, plus qu'un prince établi, le besoin de nourrir son prestige.

Il est possible que, par principe, les historiens aient dissimulé quelques faits jugés abominables. Ce n'est point une raison suffisante pour déclarer entièrement fictive la tradition qui présente comme exceptionnels les sacrifices humains. Mais, précisément parce qu'elle est exceptionnelle, l'histoire de Ki P'ing-tseu est révélatrice.

Un groupe féodo-familial a senti ses forces s'accroître pendant plusieurs générations. Il possède plus de pouvoir effectif que la maison régnante. Le conflit va éclater entre elle et lui. Son chef se prépare à chasser le prince et espère usurper : il s'empresse de célébrer un triomphe. Il verse du sang humain, car il désire consacrer sa gloire. Or, l'horreur du sacrifice n'inspire point contre lui de prédictions néfastes. Un Annaliste⁽¹⁾, fort de toute la science des précédents, déclare que Ki P'ing-tseu n'a rien à craindre. Il se porte garant de sa prospérité : « La maison de Ki ne disparaîtra pas. »

LE RITUEL DE LA REDDITION.

Ki P'ing-tseu sut utiliser toutes les ressources du triomphe. Si l'histoire ne le condamne point pour crime d'arrogance, c'est qu'il sut aussi s'humilier et utiliser toutes les ressources de la supplication. Il n'attaqua pas son prince le premier. Attaqué, il

(1) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 125.

commença par présenter *trois* prières de plus en plus humbles ⁽¹⁾. Il finit par avoir la victoire et chassa le duc Tchao. Celui-ci demanda alors protection à Tsin, allié suzerain. Ki P'ing-tseu se rendit à la semonce de Tsin, vêtu de *deuil* et pieds nus ⁽²⁾. Son crédit l'emporta.

Dans les cas désespérés et pour fléchir une volonté inexorable, les supplications se montrent toutes-puissantes. Elles possèdent la puissance de contrainte qui amène un revirement complet, quand elles consistent dans un don total que le suppliant fait de lui-même.

Tch'ou est vaincu (505 avant J.-C.). Le prince est en fuite, en danger de mort. Un vassal court à Ts'in, demande un secours et se voit éconduire : « Je réfléchirai », dit le prince de Ts'in. Le vassal, alors, resta « debout, appuyé contre un mur de la cour du palais, poussant des lamentations jour et nuit, sans que le son s'arrêtât, et pas une cuillerée de boisson n'entra dans sa bouche; le septième jour, . . . le prince de Ts'in lui chanta ⁽³⁾ : « Pourquoi te dis-tu sans habits ? — Avec toi je mets « en commun les miens ! » Le vassal se prosterna neuf fois, la tête jusqu'à terre, et se mit à genoux. L'armée de Ts'in alors entra en campagne ⁽⁴⁾. »

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 122.

⁽²⁾ Cf. *ibid.*, p. 125.

⁽³⁾ Le *Tso tchouan* (t. III, p. 517-519) écrit 爲之賦. Cette expression semble signifier que le chant fut composé à cette occasion. En réalité, il fait partie des chants attribués à Ts'in dans la répartition de l'Anthologie (cf. *Che king*, trad. Couvreur, p. 142); mais il est dit parler d'une expédition royale. — Noter le thème de la communion par mise en commun des vêtements.

⁽⁴⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 518-519. Les lamentations poussées sans que le son s'arrête sont significatives du deuil le plus haut (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 570 et *le langage de la douleur*, p. 109). Ne pas boire pendant 7 jours (7 est un total) est un tour de force condamnable même pour les deuils les plus graves (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 135 et *le langage de la douleur*, p. 103). — En cas de deuil, les voisins, amis ou chefs, interviennent pour faire atténuer le jeûne : c'est promettre de participer à la douleur fami-

Comment le prince aurait-il pu se refuser à une *alliance complète*? Le contrat lui était imposé par la force coercitive que possède la symbolique d'un *deuil* accepté dans sa *rigueur entière* et qui prend l'allure menaçante d'un suicide par le jeûne.

Telle est aussi la valeur du rituel de la reddition.

Le vaincu contraint le vainqueur à lui faire grâce en s'offrant lui-même au sacrifice. Il lui présente une alternative : ou bien, se contenter d'un triomphe qui, pour être symbolique, n'en est pas moins absolu et grossir son prestige en répondant à l'humilité par la modération; ou bien, saisissant l'occasion que le Ciel semble offrir, cherchant avec une vocation confiante la plénitude du Prestige, et s'adjugeant le droit de prendre un Avantage total, risquer de le payer du Grand Malheur promis à qui accapare la Fortune et outrepassé le crédit permis à son Destin.

Le roi Tch'eng de Tch'ou (653 avant J.-C.) attaque et bat le prince de Hiu ⁽¹⁾. Celui-ci alla se présenter au roi, « les mains liées derrière le dos et tenant dans sa bouche un anneau de jade. Les grands officiers portaient le pectoral et le bandeau de *deuil*. Les nobles traînaient un cercueil. » Le vainqueur s'informa et apprit que jadis le frère du dernier des Yin s'était présenté devant le Roi Wou dans un attirail analogue : « Prenant avec lui ses ustensiles de sacrifice, il était allé à la porte du camp, *le buste nu, les mains liées derrière le dos*, tirant de la main gauche un *bélier*, tenant dans la droite du *chiendent*, et mar-

chiale de façon à faire cesser la période d'impureté. — Ici, le jeûne a nettement valeur de menace. — Se prosterner 9 fois : 9 est un total. Le rite (cf. p. 71, n. 1) de la prosternation (*contreprestation de la promesse*) rend cette dernière irrévocable. Le vassal reste à genoux, pour rappeler la promesse, jusqu'à la mise à exécution. — Comp. Houai-nan tseu, chap. 19.

⁽¹⁾ Voir *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 259. L'anneau de jade est un insigne de dignité; il est, dit-on, porté au vainqueur pour lui être offert. Noter qu'il est porté dans la bouche, et, qu'à la mort, la bouche est garnie, normalement, de coquillages et, parfois, de jades.

chant sur les genoux ⁽¹⁾. » — « Le Roi Wou, de ses propres mains, le délia, reçut l'anneau, le délivra de toute impureté 祓之 et fit brûler le cercueil ⁽²⁾. Il le traita avec honneur, et, l'investissant 命之, le fit rentrer dans sa seigneurie. » Se conformant au précédent, le roi de Tch'ou accorda le pardon rituellement demandé 謝.

En 596, Tcheng assiégé se rend au roi Tchouang, l'Hégémon de Tch'ou, qui, déjà, pénètre dans la ville ⁽³⁾. Le prince, « le buste nu et tirant un bélier », va à la rencontre du vainqueur et lui parle humblement : il reconnaît qu'il n'a pas le Ciel pour lui 不天, qu'il est en faute, qu'il mérite d'être emmené comme captif 俘, et de se voir, lui et son peuple, « distribués 賂 aux seigneurs à titre de vassaux et de vassales 臣妾 »; il invoque les plus puissants de ses Ancêtres, promet leur protection à Tch'ou, s'il veut faire grâce, et se remet à merci. — Certains conseillers de Tch'ou poussent le prince à aller jusqu'au bout de la victoire; il refuse car : « un seigneur qui est capable de s'humilier 能下人, est certainement capable d'obtenir de son

⁽¹⁾ Cf. S. M. T., t. IV, p. 218. Selon le Tso tchouan, le vaincu avait le même accoutrement que le prince de Hiu. A leur habitude, les auteurs chinois ne donnent pas de description complète, mais indiquent des traits significatifs. — On remarquera que les mains sont liées et servent cependant à tirer ou à porter : il est difficile de décider s'il faut croire la description exacte, ou si l'auteur a procédé par accumulation de détails symboliques.

⁽²⁾ Remarquer l'emploi du mot 祓, terme caractéristique des rites de lustration. Les Chinois entendent ici : le débarrassa des insignes du deuil. Qu'il s'agisse de lustration symbolique ou réelle, peu importe : toute lustration agissant, d'ailleurs, à l'aide de symboles. — Le vaincu est blanchi de la faute que suppose sa défaite. — Noter l'investiture : le vaincu, absous, tient sa seigneurie du vainqueur. La supplication a mêmes fonctions que l'hommage.

⁽³⁾ Cf. Tso tchouan, trad. Couvreur, p. 610-611. Le roi de Tch'ou a déjà fait preuve de modération rituelle pendant le siège : il a fait retirer ses troupes quand les assiégés, désespérés, ont poussé des lamentations (comp. rites du deuil) préludes à une évacuation. — Le buste nu : attitude de qui s'attend à un châtimement (voir p. 96, n. 6); de plus, geste du deuil. Promettre la protection de ses Ancêtres constitue une prestation.

peuple le respect du contrat de *fidélité* 信 : comment lui prendre sa seigneurie ? »

En 547, Tch'en se rend à Tcheng ⁽¹⁾. L'armée victorieuse est dans la ville. Le Maréchal de Tch'en lui apporte d'abord en présent 賂 les Talismans du Temple Ancestral 宗器. Le prince lui-même prend la coiffure de *deuil* et tient dans ses bras la tablette du Dieu du Sol. Tous les sujets, *hommes et femmes, divisés en deux groupes*, s'attachent comme des captifs. Tous attendent dans la cour du palais. Un général des vainqueurs s'avance avec des saluts respectueux et portant lui-même un lien : il offre au prince vaincu *une coupe de vin*. Puis vient un autre général qui *dénombre* les captifs 俘 et sort sans les emmener. Après quoi le Dieu du Sol est délivré de toute impureté 祓 et l'armée victorieuse s'éloigne.

La même année, les habitants d'une autre ville s'étaient rendus à merci : *divisés en deux bandes d'hommes et de femmes*, ils avaient offert 賂 les Talismans du Temple Ancestral 宗器 et les instruments de musique 樂器. La paix fut accordée : la modération du vainqueur lui amena de nouveaux alliés ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 430 et suiv. — Noter la mention des trophées matériels, et la participation du peuple à la cérémonie. — Les généraux vainqueurs portent le titre de grands officiers et, par respect pour leur propre prince, ne peuvent traiter d'égal à égal avec le vaincu qui est un seigneur : d'où le geste du premier qui se présente comme un prisonnier. — Le rite de *la coupe offerte au vaincu* est le rite le plus significatif du tir à l'arc, cérémonie de classement des mérites. Boire le vin reconforte : offrir une coupe, c'est marquer la victoire, ne pas la pousser insolemment, et éviter la vendetta. — Le dénombrement est un acte de prise de possession. — Noter que le Dieu du Sol du pays vaincu-coupable est restauré dans sa pureté. — Voir (*ibid.*, p. 451), dans le récit de la distribution des récompenses aux généraux vainqueurs, un exemple de modération rituelle (*jang*) qui prépare à la Fortune.

⁽²⁾ *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 429. Le pays de Lou envoie au vainqueur le message suivant : « Prince, *vous pardonnez* aux coupables 有罪 (à ceux que leur défaite a avérés coupables) et, par là, vous donnez la paix aux petites principautés. C'est un bienfait de votre part. *Notre prince*

En 537, un prince de Tch'ou⁽¹⁾, destiné à une fin mauvaise, détruit la principauté de Lai. Le seigneur de Lai, *les mains liées derrière le dos*, tenant dans la bouche un anneau de jade, et suivi des nobles du pays tirant, *épaules nues, un cercueil*, se présente au centre de l'armée victorieuse. Le prince de Tch'ou s'informe et apprend d'un conseiller qu'il existe un précédent (celui de 653). Il s'y conforme, délie les mains, reçoit l'anneau, brûle le cercueil. Mais, ayant satisfait aux formes rituelles, il emmène en captivité les gens de Lai. Il s'était montré arrogant : il périt misérablement.

Le suppliant qu'on refuse d'entendre arme le Destin de sa créance. Le don total qu'il fait de lui et de ses biens (ses femmes, ses vassaux, ses bijoux et ses Dieux) exige une rétribution. Seul pourra soutenir la charge de la créance, celui que le Ciel soutient; seul celui qui se croit investi 命 d'une Destinée 命 plénière, peut accepter dans sa réalité un don total. S'il emmène effectivement, dans son triomphe, les bijoux et les captifs, il se hâtera (s'il n'est point Fils du Ciel) de remettre

entend vos ordres. — Noter les instruments de musique. — Ici encore hommes et femmes sont divisés en deux groupes. Dans un autre cas de reddition (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, p. 463), le vaincu (en 511) se présente au vainqueur tenant sa femme par la main. Il s'est de plus coupé les cheveux 斷其髮 : ce geste est celui du dévouement. (Voir *Sacrifice du Héros*, p. 452.) En 494 (cf. *ibid.*, t. III, p. 592), une évacuation de ville devant l'ennemi victorieux, se fait encore en deux files : hommes et femmes à part. — La société, dans ces cas extrêmes, retrouve et révèle sa structure profonde : le vainqueur dispose des vies et des personnes, *les liens féodaux et familiaux se trouvent rompus chez les vaincus qui peuvent être distribués sans qu'on en tienne compte* : seule persiste l'opposition entre les corporations sexuelles.

⁽¹⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 85. Le vainqueur est le roi Ling de Tch'ou : il finit sa vie détrôné, errant dans les montagnes. Personne ne voulait le nourrir : le nouveau roi ayant ordonné, non de le tuer, mais de ne pas lui donner à manger (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 365). Comp. *ibid.*, t. V, p. 94, l'histoire d'un roi détrôné, non pas tué, mais tenu enfermé et périssant quand il ne trouve plus de moineaux pour se nourrir. L'excommunication du vaincu ou du criminel se rapproche d'un rituel d'aversion, tandis que l'exécution se rapproche du rituel du sacrifice. Cf. plus loin : *Communion et aversion*.

le tout, symboliquement, tout au moins, à l'Homme Unique qui représente le Ciel unique et le peuple entier⁽¹⁾. Ce qu'il gardera, il le remettra à ses Dieux.

Mais prendre pour remettre au Dieux, c'est obtenir plus qu'une valeur matérielle : c'est sacrifier et posséder une valeur sublimée. *La possession n'est complète que si elle comprend le droit de détruire. Inversement le don n'est total que s'il se présente comme une offrande destinée au sacrifice.* La supplication revêt la forme d'une parade de deuil ; la reddition à merci se fait à l'aide des rites qui préparent une immolation de victime.

Le suppliant approche muni de son cercueil, les bras liés, le torse nu, mais accompagné d'une victime dont il suggère qu'elle pourrait lui être substituée. Le vainqueur doit choisir : à lui de connaître l'appel de sa vocation. Il peut décliner la pompe triomphale et se contenter d'un dénombrement. Il peut triompher avec modération, immoler le bélier, brûler le cercueil, et se borner à présenter les captifs à ses Dieux ou à son suzerain. Il peut, confiance suprême dans son génie, consacrer inexorablement à sa gloire le butin tout entier et, *pour mieux les posséder*, détruire et sacrifier les plus nobles dépouilles. Le vaincu s'est déjà dévoué à la mort. Il peut craindre la mort civile, la captivité, la dégradation. L'immolation sacrificielle est une chance à courir.

C'est au Ciel de dire qui en bénéficiera : le sacrifié ou le sacrificiant.

LES OREILLES COUPÉES.

Le dénombrement des captifs est un geste liminaire auquel peut se borner le triomphe modeste. Le dénombrement des

⁽¹⁾ On a vu que Wen de Tsin fait hommage des trophées au Roi avant de rentrer à Tsin célébrer son triomphe.

morts occupe une place centrale dans le triomphe réalisé. L'offrande des captifs aux Dieux est suivie de la présentation des oreilles gauches coupées 授馘⁽¹⁾.

En 606, l'armée de Tcheng⁽²⁾ prit, dans une bataille contre Song, 460 chars à chevaux cuirassés, 250 hommes et les oreilles gauches de 100 hommes. — Ces trophées s'exposaient : en 637, Tchouang, l'Hégémon de Tch'ou, passant à Tcheng après une victoire, chargea un chef de musique de montrer les prisonniers et les oreilles coupées aux femmes de son hôte⁽³⁾.

Toutes les oreilles n'étaient pas coupées sur les cadavres. Le trophée s'enlevait aussi en plein combat sur les ennemis vivants⁽⁴⁾. Après la bataille, le prisonnier doit s'attendre à subir cette mutilation.

Tuer un prisonnier lié et lui couper l'oreille, voilà une épreuve de bravoure qui permet de choisir un compagnon de combat⁽⁵⁾.

La même action procure des profits d'un ordre plus élevé. Le sang des prisonniers sert à consacrer les tambours⁽⁶⁾. Couper l'oreille est sans doute le geste initial de la consécration.

On n'immole point tout d'un coup une victime. On commence par offrir aux dieux un peu de poil et un peu de sang. On

(1) Voir p. 109 le triomphe de Wen de Tsin.

(2) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 564.

(3) Cf. *ibid.*, t. I, p. 336. « Le sage dit : Ce fut contraire aux rites. Une femme qui accueille ou reconduit, ne passe pas la grande porte ; quand elle reçoit un frère (une des femmes appartenait à la famille princière de Tch'ou), elle ne passe pas la porte du gynécée. Rien de ce qui a rapport à la guerre ne doit approcher des objets de femmes 女器. » — 100 est un total : est-ce un nombre rituel ?

(4) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 407.

(5) Cf. *ibid.*, t. I, p. 449. Un prince commande cet exploit au lancier de son équipage. Le prisonnier pousse un grand cri (comparer, quelques lignes plus loin, le grand cri poussé, avant la mort, par les braves qui provoquent l'ennemi). Le lancier laisse tomber sa lance. Un autre frappe, coupe l'oreille, et devient le lancier du prince.

(6) Cf. *ibid.*, t. I, p. 433, t. II, p. 37, t. III, p. 113.

prend le poil *près des oreilles*. On se sert d'un couteau à sonnettes. Les esprits *prêtent l'oreille* et viennent voir si la victime convient au sacrifice ⁽¹⁾.

On ne commence point tout d'un coup la tuerie qu'est une bataille. Avant que le sang ne coule en abondance, il faut d'abord en faire couler selon des règles définies. On peut envoyer sur le front de l'armée des braves dévoués à la mort qui provoqueront l'ennemi *en poussant un grand cri* et en se coupant la gorge ⁽²⁾. On peut, poussant plus loin la bravade et accusant les torts, accueillir l'adversaire en lui offrant des vivres; le délégué qu'on lui envoie sait d'avance que son sang servira à oindre un tambour ennemi : mais les siens seront excités à la vengeance et les dieux avertis ⁽³⁾. On peut enfin envoyer des éclaireurs qui tireront de l'ennemi le premier sang : un char s'avance, « le lancier en descend, entre dans les retranchements de l'adversaire, coupe une oreille, saisit le trophée 折馘執俘 et s'en revient » ⁽⁴⁾. C'est un bon commencement.

Le geste inaugural de la bataille pour qui veut la victoire, le geste initial du sacrifice d'actions de grâces pour qui a triomphé, doivent se correspondre. Le premier veut présager et fixer les responsabilités; l'autre consacre le châtiment du parti que le succès des armes a révélé coupable. Le triomphe réalise

⁽¹⁾ Cf. *Che king*, trad. Couvreur, p. 282. Comp. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 561 et 602, t. II, p. 286 et 326 : on coupait le poil du bœuf, en estimant au plus haut prix (le poil qui touche) les oreilles. La glose ajoute que ce poil des oreilles faisait prêter aux dieux une oreille attentive, le couteau à sonnettes ayant déjà attiré leur attention. — Le mot qui désigne ce geste préparatoire est 𠂔 composé de 𠂔 *sang* et 耳 *oreille*. La gauche est le côté le plus noble.

⁽²⁾ Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 25; cf. *ibid.*, t. I, p. 233.

⁽³⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 113. Il s'agit en l'espèce du frère du prince. Il ne fut pas tué, parce qu'il fit sentir à l'ennemi le tort que lui ferait sa mort.

⁽⁴⁾ Cf. *ibid.*, t. I, p. 626. C'est le troisième et le plus parfait des modes de provocation indiqués dans ce passage : on peut encore effleurer avec son char les retranchements ennemis ou tuer de loin à coups de flèches. Comp. *ibid.*, t. III, p. 29.

ce que la provocation a inauguré : il est le jugement de la guerre. Il la répète, la commémore, la sanctionne. La guerre est la procédure du châtiment; le triomphe assure l'exécution de la peine.

Au retour d'une expédition-châtiment 征 « on saisit les coupables 執有罪 et rentré (à la capitale) on fait des offrandes dans l'École : une proclamation est faite au sujet des mises en jugement et des oreilles coupées 以訊馘告 » ⁽¹⁾. Cette formule des rituels s'appuie sur deux passages du *Che king*. L'un ⁽²⁾ proclame la gloire militaire du Roi Wen; il a reçu l'ordre du Souverain céleste : « Condamne la terre ennemie ! — Unis-toi à tes alliés ; — prends tes échelles à crochets — tours roulantes et catapultes : — attaque les remparts de Tch'ong. » Les soldats du Roi Wen se saisissent de captifs pour le jugement 執訊 et l'on coupe les oreilles 馘. — L'autre poème ⁽³⁾ chante la Vertu d'un marquis de Lou. Celui-ci a construit un gymnase seigneurial (*P'an-kong*) : que les Barbares de la Houai se soumettent ! Sinon, dans ce gymnase, on fera des offrandes d'oreilles coupées 獻馘 et l'on y prononcera des jugements dignes de Kao-yao ⁽⁴⁾ !

Le chant qui célèbre le triomphe du Roi Wen précède dans le *Che king* une pièce où il est parlé d'une cérémonie musicale faite dans le *Pi-yong* 辟雍 édifié par le Roi. Le texte du *Li ki* signalant la proclamation faite dans l'École au sujet des jugements et des oreilles coupées suit une phrase ⁽⁵⁾ où il est dit

(1) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 281.

(2) Cf. *Che king*, trad. Couvreur, p. 340. Comp. *ibid.*, p. 346 : le *Pi-yong*, comme le *Ming-t'ang*, est mis en rapport avec les 4 directions.

(3) Cf. *ibid.*, p. 450-451. Kao-yao fut le justicier de Chouen; cf. *S.M.T.*, t. I, p. 153.

(4) Cf. *ibid.*, p. 341-342. Le titre est *Ling-t'ai* : la Tour *Ling*.

(5) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 280-281. On trouvera, *ibid.*, p. 299, l'indication que c'est dans le gymnase que les vieillards se réunissaient pour assister à la cérémonie du tir de l'arc, laquelle comportait un classement par habileté et se terminait par une grande beuverie, les buveurs étant classés d'après l'âge. Se reporter p. 289.

que l'École royale s'appelait *Pi-yong* 璧 廡 et les Écoles seigneuriales 半宮 *P'an-kong*; on écrit aussi 泮宮 *P'an-kong* : ainsi se nomme le gymnase bâti par le seigneur de Lou et que célèbre le *Che king*. Il est entouré d'un demi-cercle d'eau 泮水 (*p'an chouei*). Le *Pi-yong* royal est, selon la tradition, entouré d'un étang circulaire : il a la forme d'un anneau de jade 璧 *Pi*, rond et percé d'un trou rond. Le *Pi-yong* 辟廡 de Wen Wang est en relation avec le *Ling-t'ai* (tour des influences célestes = astrales) : cette tour passe pour être un observatoire des signes célestes et des émanations fastes et néfastes ⁽¹⁾. On dit encore que le Roi Wen édifia la Tour 靈 *Ling*, la Tour des Bonnes Influences, à la joie de son peuple heureux de voir qu'il possédait une Vertu à Bonne Influence 靈德 (*ling-tö*), laquelle atteignait et attirait les oiseaux, les quadrupèdes et toutes les bêtes ⁽²⁾. La tour célébrée par le *Che king* est en rapport avec un étang 沼 qualifié de *ling* et avec un parc 囿 qualifié lui aussi de *ling*. Dans l'étang ou le parc des Bonnes Influences, les cerfs, les oiseaux reluisant de santé et les poissons s'ébattent ⁽³⁾. Là se fait la musique du Roi ⁽⁴⁾. D'autre part, le *Pi-yong* est nommé ⁽⁵⁾ à côté du *Ming-t'ang*, la Maison du Calendrier, où le Roi promulgue les ordonnances qui assurent la prospérité et l'harmonie de la Nature entière :

(1) Le commentaire écrit 所以觀禮象察氣之妖祥.

(2) La préface écrit 文王受命而民樂其有靈德以及鳥獸昆蟲焉. Le mot 及 «atteindre» indique par surcroît l'idée de faire apparaître et de faire venir. Le roi Wen possède la vertu qui manquait à l'hégémon Houan de Tsi; cf. p. 102.

(3) Remarquer la présence des cerfs.

(4) Nous aurons à revenir sur la puissance que possède la musique pour soumettre 服 les animaux, les faire vivre en harmonie 和 et faire apparaître les plus fastes d'entre eux. Voir p. 263.

(5) Cf. CHAYANNES. Le *T'ai chan*, p. 313 (inscription de 56 ap. C.) : «L'empereur édifia un *Ming-t'ang*, construisit un *Pi-yong*, éleva un *Ling-t'ai*». Sur les rapports de la Tour *Ling* et du triomphe, voir p. 147.

or, c'est par un sacrifice dans le Ming-t'ang que s'est terminé le triomphe du Roi Wou — si bien connu des historiens grâce à la danse qui le commémore et qui consiste dans une répétition du combat.

Dans le triomphe du Roi Wou, une cérémonie de tir à l'arc a précédé le sacrifice. Cette cérémonie est une parade guerrière (les tireurs sont séparés en deux groupes tout comme les danseurs de la danse triomphale); elle est aussi le prélude d'un jugement : parmi les archers, le parti battu doit boire une coupe de vin. Or, nous avons vu un général victorieux limiter son triomphe à l'offre d'une coupe au prince vaincu.

On sent dans ce rite quelque chose d'une ordalie.

Le juge idéal du triomphe où l'on veut châtier les gens au cœur double, est KAO-YAO, le Justicier Ferme ⁽¹⁾. Son emblème est un cerf, non pas à double corne, mais d'une espèce rare, à corne unique : c'est la Licorne ⁽²⁾. Quand les châtiments qu'inflige le Chef touchent juste 中, cet animal de bon augure apparaît à la Cour, attiré par la Vertu à Bonne Influence du Roi ⁽³⁾. Il sait épargner les innocents, il frappe le seul coupable de sa corne unique.

⁽¹⁾ Gens au cœur double : cette expression figure dans le récit du triomphe du duc Wen, cf. p. 109. Le surnom de Kao-yao est indiqué par le *Tao tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 467. 庭堅; cf. *ibid.*, t. I, p. 553 (glose).

⁽²⁾ Cf. Wang Tch'ong, *Louen heng*; chap. 52 (trad. Forke, t. II, p. 321). Le nom de la licorne est écrit 𧇧𧇧. Dans les deux caractères figure 角 «corne».

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, chap. 117. *Biogr.* de Sseu-ma Siang-jou (fol. 9 v°). Le nom de la licorne est écrit 解角. Le Commentaire *Tsi Kiai* dit : La licorne ressemble à un cerf, mais n'a qu'une corne. Quand règne un prince dont les châtiments touchent juste, la licorne naît dans la cour du palais 朝廷 (où se rend la justice). Elle encorne ceux qui ne sont point droits 觸不直者。— Même commentaire au *Ts'ien Han chou*, chap. 57 a, p. 9 v°. Licorne est écrit : 解角. On remarquera que 解 veut dire «dépecer» et comprend le caractère : corne 角. Sur la licorne, emblème princier, voir p. 115, n. 1.

Kao-yao (à défaut de licorne) savait se servir d'un *bélier*⁽¹⁾. Quand il ne réussissait pas à former sa conviction, il ordonnait au bélier de frapper avec ses cornes : le bélier ne frappait que le seul criminel.

Le mythe ne fait que recouvrir un usage judiciaire. Nous le connaissons par un bon exemple. Un prince, lassé des querelles de deux plaideurs, décide qu'ils iront présenter un bélier à l'*Autel du Dieu du Sol*. On commence par prendre au bélier du sang qui sert à humecter la terre de l'autel. Chaque partie lit le serment où elle se déclare non coupable. L'une d'elles ne peut achever. Le *bélier* jette sur le tertre l'auteur du faux serment et le frappe à mort⁽²⁾.

Celui qui se rend à merci, se présente au vainqueur suivi d'un *bélier*.

Il l'emmène, apparemment, en vue de l'ordalie suprême, le triomphe, qui termine la guerre, cette ordalie.

Le sang qu'on tire des oreilles sert à sacraliser le champ du triomphe, comme il a servi à sacraliser le champ de bataille⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Louen heng*, loc. cit. 疑者令羊觸之有罪則觸無罪則不觸. Wang Tch'ong indique que dans les tribunaux des Han l'on peignait l'effigie de Kao-yao et celle de la licorne.

⁽²⁾ Cf. Mei-ti, chap. 8. 羊起而觸之. Notons que dans le poème de Sseu-ma Siang-jou, la licorne s'oppose au Fei-lien 蜚廉. Nous retrouverons le Fei-lien : disons seulement que c'est un oiseau à tête de cerf, ou encore un forgeron, ou encore le mauvais ministre d'un tyran qui a perdu sa dynastie : [Sseu-ma Ts'ien qui lui fait éviter d'être présent au désastre, et, de forgeron le transforme en tailleur de pierre (t. II, p. 4), laisse auprès du tyran son fils Ngo-lai, considéré comme un calomniateur (t. I, p. 203) acharné à la perte des gens]. Or, rencontre pour le moins curieuse, le tyran avait inventé une ordalie particulière : la méthode 炮烙. On ne la connaît pas très exactement. Les coupables (ou présumés tels) devaient saisir du cuivre rougi au feu ou bien marcher, semble-t-il, sur une poutre de cuivre graissée et placée au-dessus d'un brasier. — Sur des effigies en cuivre de Fei-lien, voir *Commentaire du Chouei king*, chap. 16. — Fei = voler; lien = discerner, juge.

⁽³⁾ Un passage de *S.M.T.*, t. II, p. 244, relatif à la reddition de Tseu-ying, petit-fils de Ts'in Che Houang-ti, en 206 av. J.-C., où est rappelée la reddition du comte de Tcheng en 596 (voir plus haut, p. 135) montre clairement

Grâce à cette onction préparatoire, les Dieux sont présents et attentifs. Viennent-ils assister à un demi-sacrifice, à une ordalie atténuée? Attendent-ils une victime complète? Président-ils un combat judiciaire? Et que vont-ils faire du vaincu? Nous savons déjà qu'on ne se contentait point toujours de sacrifier un *bélier* ou de couper des oreilles. Nous allons voir qu'un triomphe somptueux rassasiait avec de riches victimes l'appétit de justice des dieux vainqueurs.

la parenté du rituel de la reddition et de celui du sacrifice (et du dévouement : cf. plus loin, p. 451). «Tseu-ying monta sur un char *blanc* (deuil), lia le cordon autour de son cou, et prit en main les insignes de jade et le sceau pour rendre sa dignité d'Empereur. (C'est ainsi qu'autrefois) le comte de Tcheng prit en main l'*étendard* fait d'*herbes blanches* (chiendent, cf. plus loin, p. 451) et le *COUTEAU À SONNETTES*. . . »

CHAPITRE II.

CHEFS SACRIFIÉS.

COMMENT EST CRÉÉ UN LIEU-SAINT ROYAL.

On a vu que le *roi* Ling de Tch'ou (541-529) eut une mort sans gloire : ce fut à peine s'il fut suivi dans la tombe par deux femmes, filles d'un vassal fidèle qui les lui sacrifia par pitié ⁽¹⁾. Le *roi* Ling était un Hégémon sans vocation.

Il avait à peine pris le pouvoir qu'il s'enquit des moyens d'arriver à l'Hégémonie. Il décida d'imiter Houan de Ts'i. En 538, il se fait céder par Tsin le droit de réunir les seigneurs; plusieurs manquèrent au rendez-vous; malgré les efforts d'un sage conseiller, Ling se montre arrogant. L'année suivante, il détruit Lai; il consent à obéir, dans la forme, aux précédents, et, ne poussant point l'orgueil à l'extrême, s'il emmène en captivité, il ne tue pas ⁽²⁾. En 534, il se fait bâtir une Tour. En 533, il prétend détruire la seigneurie de Tch'en avant que la Destinée de la famille princière ne soit arrivée à son terme ⁽³⁾; le prince peut s'enfuir. En 530, il est au plus haut de sa gloire —

(1) Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 366. Pour tous les faits qui vont suivre se reporter *ibid.*, p. 357 à 367.

(2) Voir plus haut p. 135.

(3) Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 179-180. Tch'en descendait de Chouen, souverain accompli dont les sacrifices ne pouvaient cesser avant 100 générations. (100 est un total.)

il touche à sa perte qui sera consommée l'année suivante — et il songe à réclamer aux Tcheou leurs trépieds magiques. Il consulte pour savoir s'il les obtiendra. Il se laisse sans peine convaincre qu'il mérite qu'on les lui donne. D'où lui vient tant d'assurance ou tant de folie ?

L'année précédente, « en hiver, au onzième mois, au jour *ting-yeou*, l'armée de Tch'ou éteignit la principauté de Ts'ai. Elle saisit 執 Yeou, prince héritier de Ts'ai, pour l'emmener (dans son retour triomphal à Tch'ou) et le sacrifia 用 »⁽¹⁾. « Elle (le) sacrifia au mont Kang 用... 于岡山 »⁽²⁾.

On ne nous apprend rien du mont Kang, sinon que c'était une montagne de Tch'ou.

Le duc Siang de Song (651-635), un siècle auparavant, voulut remplacer comme Hégémon le duc Houan de Ts'i. L'année (641) qui suit la mort de ce dernier⁽³⁾, allié à quelques seigneurs, il rétablit l'ordre troublé à Ts'i par des querelles de successions. Deux ans après (639) il se sent assez de prestige — il touche au moment (638) où il sera outragé par Tch'ou,

⁽¹⁾ Texte du *Tchouen ts'ieou*, trad. Couvreur, t. III, p. 189 (cf. trad. Legge, p. 633 et 635). — J'ai suivi pour l'ensemble des dates la chronologie de *S.M.T.* : au début de cette année le roi Ling avait attiré près de lui le marquis de Ts'ai, l'avait enivré, puis tué. [On rapprochera ce guet-apens, accompli à l'occasion d'un banquet, des guet-apens analogues signalés plus loin dans le chapitre : *L'entrevue de Kia-kou*.] — On remarquera que *S.M.T.* ne dit rien du sacrifice. — Le *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. III, p. 182) ajoute ce trait à l'assassinat du marquis de Ts'ai. « En été, au 4^e mois, le jour *ting-sseu*, il le mit à mort et tua ou mutila ses compagnons au nombre de 70. » 70 est un grand total (cf. plus haut, les 100 oreilles coupées).

⁽²⁾ Cf. *Tso tchouan*, mêmes références.

⁽³⁾ Dans le récit du *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. I, p. 316) Houan de Ts'i meurt en 642. En 641 (*ibid.*, p. 317), le duc Siang rétablit l'ordre à Ts'i. En 639, il songe à réunir les seigneurs sous son autorité 合 (*ibid.*, p. 326). En 638 se place l'affaire de Lou-chang (*ibid.*, p. 326) décrite par *S.M.T.*, t. IV, p. 347 (Tch'ou, mandé par Siang, le saisit et l'outrage) à la date de 639.

saisi et menacé de captivité — pour vouloir réunir les seigneurs et mander près de lui les plus puissants d'entre eux.

Que s'est-il passé dans l'intervalle qui explique tant de confiance dans le Destin? En 640⁽¹⁾, le duc Siang s'était d'abord emparé du prince de T'eng : celui-ci ne fut pas tué. Trois mois plus tard, il avait convoqué plusieurs petits seigneurs et il avait fait saisir l'un d'eux, le prince de Tchou : celui-là fut offert en sacrifice au Dieu du Sol de la station sur la Souei 用... 于次雎之社⁽²⁾.

On ne nous apprend rien sur la rivière Souei, sinon que le Dieu du Sol de la station n'était point une divinité régulière.

Voilà donc deux divinités obscures qui reçoivent des sacrifices éclatants.

En 645, la Chine manqua d'assister à un sacrifice qui eût été plus éclatant encore : il devait être offert au plus grand

⁽¹⁾ En 640, d'après le *Tso tchouan* (cf. *ibid.*, p. 319-321). Noter que *S.M.T.* ne parle pas de l'événement. Cf. p. 145, n. 1 : un silence analogue dans un cas semblable. — Comp. trad. Legge, p. 176.

⁽²⁾ Texte du *Tso tchouan* (le *Tch'ouen ts'ieou* se borne à dire : *sacrificia* 用). Le texte présente une difficulté de détail. *Ts'eu* 次 est placé avant Souei : M. Chavannes ne l'a pas traduit (*Dieu du Sol*, p. 507, n. 2. : dieu du sol de Ts'eu-souei). Legge et Couvreur traduisent *ts'eu*, Legge — en prenant le sens vague de *ts'eu* = qui touche à... — «at an altar on the bank on the Suy», Couvreur (utilisant le sens précis de *ts'eu* : station où une armée s'arrête plus de deux jours) «sur l'autel des esprits protecteurs du territoire dans une station sur les bords de la Souei». — Beaucoup de noms géographiques étant construits sur le modèle de Ts'eu-souei (là où l'on stationne près de la Souei), j'adopte le mot-à-mot de Legge et de Couvreur et le sens de Couvreur. Il s'agit du dieu du sol d'un camp : il est à la fois le dieu du sol du camp et le dieu du sol des berges de la rivière. — La suite du texte montre que la Souei jouait une marche barbare; le duc Siang pense à une expédition contre les Barbares. Or, en 524 (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 278), Tsin, avant de guerroyer contre les Barbares, offre un sacrifice à la montagne et à la rivière voisines. — Le Dieu du Sol du Camp de la Souei me paraît être la divinité à laquelle on sacrifiait quand on allait passer la Souei pour combattre les Barbares : c'est-à-dire la divinité même de la Souei : si c'eût été une divinité urbaine

des Dieux. Mou de Ts'in (qui figure sur la liste traditionnelle des Hégémons bien qu'il n'ait jamais présidé d'assemblée) prit à la guerre un prince de Tsin qui avait les torts les plus graves envers lui. Il rentra dans son pays avec son captif, le logea dans la Tour des Influences heureuses et ordonna à ses sujets de faire les purifications 齊宿 qui précèdent une cérémonie religieuse, annonçant : qu'il allait sacrifier le prince de Tsin au Souverain d'En-Haut 吾以晉君祠上帝⁽¹⁾. Tsin était le

régulière 社, elle serait qualifiée de 神 *chen* et non de 鬼 *kouei* et l'on n'ajouterait pas : irrégulier et obscur 淫昏之鬼. Le Dieu du Sol de Ts'eou-souei est donc la divinité de la Souei en voie de se transformer en divinité urbaine du type féodal.

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 33. M. Chavannes (cf. *ibid.*, n. 1) a d'abord adopté la traduction que j'indique. Il a préféré ensuite la traduction : «il se proposait de sacrifier à la place du 以 prince de Tsin à l'Empereur d'En-Haut». La raison donnée est le rapprochement avec la phrase (il s'agit d'une toute autre histoire) *prétée au Souverain d'En-Haut* : «je donnerai Tsin à Ts'in et c'est Ts'in qui s'acquittera des sacrifices *envers moi*.» 1° Le sens de cette deuxième phrase est mal compris (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 279) : ce n'est point le Souverain qui parle, c'est l'âme d'un prince privé de sacrifices qui rapporte une requête adressée par lui au Souverain. «J'ai demandé et obtenu du Souverain qu'il donnât Tsin (qui ne me fait point d'offrandes) à Ts'in (qui m'en fera). Ts'in me présentera des offrandes.» Le sens ne fait aucun doute : la réponse faite à l'âme par le vassal à qui elle apparaît étant : «Votre vassal a entendu dire que les âmes n'agrément pas les offrandes de ceux qui ne sont point de leur race 神不飲非類 (et Ts'in est d'un autre nom de famille que vous).» 2° Contrairement à l'assertion de M. Chavannes, nul prince ne peut sacrifier au Souverain d'En-Haut, sinon par usurpation. 3° Dans la phrase de comparaison 以 n'a pas la valeur de à la place de : comment justifier qu'il ait cette valeur dans la phrase à traduire ? 4° Comment expliquer — s'il ne s'agit point de mise à mort : a. l'intervention violente de la sœur ; b. l'intercession du Fils du Ciel (qui en fait n'est pas désintéressée : il cherche à éviter une usurpation) ; c. le fait que Mou de Ts'in commence par ordonner les cérémonies de jeûne et de purification qui semblent préparer un sacrifice immédiat et particulièrement important ? — On remarquera que dans le récit du *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 300 et suiv., les grands officiers de Tsin abordent le vainqueur «les cheveux épars et le supplient de ne pas mettre à mort leur prince» (comp. *Rituel de la reddition*). *Fait essentiel* : LE VAINCU FUT LOGÉ DANS LE LING-T'AI (la Tour *Ling*, la Tour des bonnes influences). Cf. plus haut : *Les oreilles coupées*.

plus puissant État de la Chine. Ses princes portaient le nom de la famille royale et la protégeaient. Une sœur du vaincu était la femme du vainqueur. Elle intervint énergiquement en faveur de son frère. Le Roi intercédait pour son parent. Le duc Mou abandonna son projet. *Un triomphe total ne pouvant être remplacé que par une alliance totale*, l'affaire se termina par un banquet (on sacrifia à cette occasion sept groupes de trois victimes 七牢) et par un mariage ⁽¹⁾.

Seul, le Fils du Ciel peut sacrifier au Souverain d'En-Haut. Les princes de Ts'in, se préparant de longue date à usurper le pouvoir sur les Tcheou, sacrifiaient à des émanations régionales du Souverain. Augmentant peu à peu le nombre de ces hypostases (Souverains d'un orient, d'un élément, d'une couleur), ils pensaient, élément par élément et couleur par couleur, reconstruire un Souverain complet, qui serait à eux. Quand ils créaient une Hypostase, ils créaient aussi un Lieu-Saint. — Les Lieux-Saints de Ts'in ne sont devenus célèbres que parce que Ts'in réussit plus tard à fonder l'unité impériale ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 34. Noter le revirement *total*. Noter que l'envoi de viande 饋 (cf. plus haut n. 1, p. 91) se fait par groupes de victimes (bœuf, béliet, porc). 7 est un total. Ts'in n'offrait à ses plus grands dieux que trois groupes de victimes (cf. *ibid.*, t. II, p. 15 et 16, où il faut lire non pas trois victimes, mais trois groupes de victimes 三牢).

⁽²⁾ Cf. *Relig. des Chinois*, p. 128 et *S.M.T.*, t. III : 1° Institution du Lieu-Saint de Si et culte du *Souverain Blanc* (p. 420, cf. t. II, p. 15) par le duc Siang (777-766); offrandes : 3 poulains rouges, 3 bœufs jaunes, 3 béliers. — 2° Institution du Lieu-Saint de Fou et culte du *Souverain Blanc* (p. 420 et t. II, p. 16) par le duc Wen en 756; offrandes : 3 groupes de victimes ordinaires (3 bœufs, 3 béliers, 3 porcs). — 3° Institution (?) des Lieux-Saints de Wou et de Hao dans la région de Yong (sans précision) [cf. *ibid.*, p. 421]. — 4° En 672, institution par le duc Siuan du Lieu-Saint de Mi avec sacrifice au *Souverain Vert*. (*Tous ces sacrifices et Lieux-Saints sont dits antérieurs à Mou de Ts'in.*) — 5° En 422, institution par le duc Ling du Lieu-Saint de Wou-yang, culte des *Souverains Jaune et Rouge* (*ibid.*, t. III, p. 429). — 6° Sous le duc Hien (384-362), institution du Lieu-Saint de Houei, culte

On comprend l'intervention du Roi (et les hésitations du prince de Ts'in). — Si le duc Mou avait sacrifié (et s'il avait réussi le sacrifice), le Souverain d'En-Haut lui eût appartenu.

Ces lieux destinés à rester obscurs, les bords de la Souei, la montagne Kang, Ling de Tch'ou et Siang de Song voulaient-ils par leurs sacrifices présomptueux, les transformer en Lieux-Saints royaux?

Ling de Tch'ou avait décidé d'imiter le duc Houan de Ts'i qui désirait sacrifier sur le T'ai chan⁽¹⁾. Sans doute, comme bien des héros chinois, le duc Siang, lui aussi, avait consulté les précédents et choisi son modèle, lorsque, présidant une Assemblée, il fit saisir et immoler le seigneur de Tchou — arrivé en retard⁽²⁾.

Le seul fait historique que Sseu-ma Ts'ien rapporte au règne de Yu le Grand, fondateur de la première lignée royale, est une inspection de fiefs. Elle se termina par l'assemblée de Kouei-ki. Un seigneur, Fang-fong, arriva en retard à la réunion. Yu l'immola. Le mont Kouei-ki est devenu la montagne sainte de Yu⁽³⁾.

du *Souverain Blanc*. — Seul le *Souverain Noir* ne figure pas dans la liste — On remarquera que Ts'in, pays de l'Ouest, commence par Sacrifier au Souverain Blanc = Ouest, puis ajoute d'abord le Souverain symétrique, Vert = Est. Sur l'opposition (simple) Est-Ouest, voir p. 248, 253, et n. 7 de p. 520.

⁽¹⁾ Voir plus haut, p. 101.

⁽²⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 320 et Legge, p. 176 (qui explique bien les traditions relatives au fait). Arriver en retard (comme ne pas venir) constitue une insulte ou est un indice de tiédeur et de cœur double. — On remarquera (cf. *S. M. T.*, t. II, p. 55) qu'un prince de Tsin, malade et arrivant en retard à une réunion où Houan de Tsi s'était montré arrogant, reçut le conseil : « N'y allez pas » et s'en retourna. Il fut sans doute prudent.

⁽³⁾ Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 162 où est seulement indiquée l'Assemblée de Kouei-ki. Rien sur ce qui s'y passa. C'est un hasard si nous trouvons l'histoire de Fang-fong dans *S. M. T.* (t. V, p. 313) introduite dans la Biographie de Confucius. Les *Annales sur bambou* la mentionnent. — Nous aurons à revenir sur les traits mythiques de cette histoire.

MANGER OU NE PAS MANGER SON SEMBLABLE.

Les sacrifices humains sont condamnés (par les conseillers justes) parce qu'ils impliquent le cannibalisme.

Chen Wou-yu dit au roi Ling après son sacrifice au mont Kang (530 av. J.-C.) : « Néfaste ! Les cinq animaux d'offrande 五牲 ne sont point sacrifiés à un animal de même espèce 不相爲用. A plus forte raison, est-ce qu'on peut immoler un seigneur ? Le roi se repentira certainement de ce qu'il a fait. »

Tseu-yu jugea en ces termes le sacrifice à la Souei que son frère, le duc de Song avait fait « dans le désir de réunir les Barbares de l'Est sous son autorité 欲以屬東夷 » : « Anciennement, les six animaux domestiques 六畜 n'étaient pas sacrifiés à un animal de même espèce 不相爲用⁽¹⁾. Dans les petites offrandes, on ne sacrifiait pas de grands animaux de sacrifice. A plus forte raison, aurait-on osé sacrifier un homme⁽²⁾ ? Les

⁽¹⁾ Couvreur traduit : on n'immolait pas un des six animaux domestiques au génie protecteur de ce même animal (*Tso tchouan*, t. I, p. 320 : Couvreur traduit exactement, car il suit ici le commentaire : on n'immolait pas de cheval au Cheval céleste). Mais il traduit (*ibid.*, t. III, p. 189) le texte parallèle : « Les cinq espèces d'animaux qui servent de victimes ne peuvent être immolées l'une pour l'autre ». Ici, il a sans doute, subi l'influence de la version de Legge (p. 635) : « The five animals used as victims cannot be employed one for another. » Legge rend ainsi l'autre passage (p. 177) : « The six domestic animals were not used at the same sacrifice. » — On voit ce que deviennent des formules d'une extrême importance dans les traductions réputées. Si, pour le travail de découverte, on lit un texte chinois, je ne dis pas dans la traduction, mais simplement en faisant l'imprudence de garder la traduction à côté de soi (ce fut sans doute le cas de Couvreur), on risque de perdre toute la saveur du texte.

⁽²⁾ A un Dieu anthropomorphe. Cette phrase répète l'argument du texte précédent : « à plus forte raison, est-ce qu'on peut immoler un seigneur ? » L'idée est : 1° la victime ne doit pas être de l'espèce du Dieu ; 2° elle doit avoir moins de valeur que le Dieu. Sacrifier un homme (pis : un seigneur) au

sacrifices sont faits pour être utiles aux hommes. Les hommes sont (à leur occasion) les hôtes (qui traitent) les dieux 民神之主也. Si l'on sacrifie un homme, qui (parmi les dieux et les hommes) (voudra) en manger 用人其誰饗之⁽¹⁾? Le duc Houan de Ts'i a conservé trois seigneuries sur le point de périr⁽²⁾; grâce à cela, il a réuni sous son autorité les seigneurs 屬諸侯⁽³⁾; et cependant les 義士 gentilshommes amis du Droit⁽⁴⁾ ont dit de lui : « Pauvre Vertu ! Or (vous), voici qu'à

mont Kang ou la rivière Souei, est manquer du sens des proportions : il s'agit de divinités de second ordre qui ne méritent que de petites victimes; on leur sacrifie le plus noble des êtres : un homme.

(1) Voilà ce qui rend ces sacrifices insupportables aux glossateurs : il n'y a pas de sacrifices où les Dieux d'abord, par l'intermédiaire d'un représentant 尸, puis les hommes ne mangent la victime. Un sacrifice humain implique le cannibalisme.

(2) Le texte dit simplement *perdues*, c'est-à-dire ayant en elles-mêmes tout ce qui les condamnait à la destruction. (Il s'agit des seigneuries de Lou, Wei et Hing : Houan de Ts'i intervint dans leurs affaires avec un esprit de modération. Il ne se vengea pas de Lou. Il restaura le prince de Wei.)

(3) Même expression que pour désigner le désir du duc de Song : « rassembler les Barbares de l'Est sous son autorité ». En droit, le Po, l'Hégémon investi, a charge de lutter contre les Barbares, de les civiliser, de les assimiler : c'est quand il les a battus qu'il célèbre un triomphe. En fait, la conquête des marches barbares sert à former une armée qui peut servir à usurper le pouvoir royal. Une tradition veut que les Tcheou aient réussi à remplacer les Yin, grâce à une victoire où l'appui des Barbares fut décisif.

(4) Rapprocher cette expression de celle qui est employée à propos du triomphe de Ki P'ing-tseu : Le duc de Tcheou (ne) mange (que) (les offrandes faites selon) le Droit. Lou manque au Droit — Ces mots indiquent une rédaction récente et le frère du duc Siang de Song est ici le porte-parole de la tradition ritualiste de Lou. Le mot 士 désigne les nobles et les lettrés. Le Droit 義 est le résultat de la pratique des rites. L'expression 義士 gentilshommes (amis) du Droit, est un équivalent remarquable de l'expression 君子 honnête homme (= gentilhomme = sage). — Je donne les dates des événements à titre de point de repère : je ne les donne pas pour affirmer que les textes témoignent d'idées régnant en 640 ou en 530. Ils témoignent de l'esprit de l'École confucéenne, laquelle n'eut guère d'importance avant les siècles qui touchent à l'ère chrétienne. Il ne faut sans doute pas faire remonter très haut la condamnation de l'anthropophagie rituelle, même présentée sous la forme apparemment archaïque qu'elle revêt ici.

la première assemblée (que vous présidez), vous traitez avec violence les princes de deux seigneuries⁽¹⁾; bien plus, vous sacrifiez (l'un d'eux) à un Esprit obscur et irrégulier 用諸淫昏之鬼⁽²⁾. Vous voulez briguer l'Hégémonie 將以求霸! Ne sera-ce point le Malheur 難? Si vous obtenez de mourir de mort naturelle, ce sera une chance 幸!⁽³⁾.

Le principe de l'argumentation n'est pas : il est cruel de tuer un homme, mais : un sacrifice se termine par un banquet où mangent, hôtes ou invités, les hommes et les dieux. Les dieux mangent d'abord par l'intermédiaire d'un représentant 尸, puis les hommes mangent leurs restes. Aux uns et aux autres peut-on offrir de la viande humaine?

A l'argument central s'ajoute un argument secondaire. La valeur des offrandes doit être calculée avec le sentiment des proportions; un homme, un seigneur sont au plus haut de l'échelle des valeurs : on ne peut les sacrifier à des divinités de second ordre.

Ainsi, le respect de la personne humaine n'est point affirmé

(1) L'autre prince est le seigneur de T'eng (cf. *Tso tchouan*, trad. Couv., t. I, p. 319) dont le duc Siang s'est emparé : on ne dit pas qu'il l'a tué.

(2) Il s'agit du dieu du sol de la station sur la Souei, qui n'est pas un dieu du sol régulier et enregistré. Les Chinois profitent de l'expression (combinée avec l'affirmation que le duc Siang veut réunir les Barbares sous son autorité) pour soutenir que ce dieu d'une station militaire chinoise est le dieu des Barbares de l'Est : ceux-ci, disent-ils, pratiquaient les sacrifices humains. L'opinion des glossateurs n'a pas réussi à convaincre M. Chavannes (*Dieu du Sol*, p. 508). — Nous ne la discuterons pas. Les sacrifices humains n'ont rien d'une innovation complète. Mais il se peut fort bien que les pratiques des tribus dites barbares installées sur le sol chinois n'aient pas été sans influence sur le renouveau des rites sanglants que l'histoire semble attester pendant la période *Tch'ouen ts'ieou*. Seigneuries chinoises et établissements barbares étaient alors mêlés de façon inextricable.

(3) La mort naturelle est la mort qui survient quand la destinée est épuisée, l'âme à bout de souffle; elle doit se produire dans le pays natal, dans une chambre convenable (étant donnée la dignité du mourant). Si elle se fait selon

d'abord, puis le cannibalisme interdit, et, fait curieux, l'horreur du cannibalisme elle-même ne fournit point le principe qui domine l'argumentation. Ce qui la domine, c'est une formule générale : on ne sacrifie point le semblable au semblable; on ne mange point son semblable. D'où il suit qu'un homme ne doit pas manger de l'homme.

Comment se fait-il que le dégoût inspiré par un festin de viande humaine n'intervienne qu'à titre secondaire dans la condamnation des sacrifices où la victime fut un homme? Pourquoi nous présente-t-on comme le sentiment premier — il paraît bien moins émouvant — la répulsion qu'ont des dieux animaux à consommer leurs semblables?

L'étrangeté de la formule générale apparaît mieux encore quand on constate la difficulté que les glossateurs éprouvent à illustrer le principe. On n'immole point de cheval dans les sacrifices faits au Premier Cheval 祭馬先不用馬, dit l'un d'eux. Mais c'est à grand peine si l'on arrive à citer d'autres Animaux-Dieux, le Chien céleste, le Coq céleste, le Porc céleste. Tous sont des constellations. On ne sait rien du culte que ces constellations pouvaient recevoir — si elles en recevaient un.

Seuls, les sacrifices au Cheval sont attestés par le *Tcheou li*⁽¹⁾. Les éleveurs font aux quatre saisons (on ne dit point comment) des sacrifices à quatre divinités différentes : l'une est

les rites, c'est un grand point pour que le mort puisse être facilement transformé en Ancêtre. — Le duc Siang mourut des suites d'une blessure reçue dans une guerre entreprise par ambition.

⁽¹⁾ Voir *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 256-257. La table analytique, p. 15, indique que dans ces sacrifices la victime était un cheval : je n'ai rien trouvé de semblable dans les commentaires que j'ai consultés. Mais au temps des Han, tout au moins (cf. *S. M. T.*, t. III, p. 468), on sacrifiait un jeune étalon à une divinité des chevaux. [De même on sacrifiait un bœuf à une divinité nommée : le Bœuf caché. Voir plus loin, p. 536, n. 5.] (Noter ce fait curieux : en cas de siège, hommes et chevaux s'entre-dévorent, cf. p. 430.)

une divinité malfaisante, Ma-pou 馬步, dont on ne sait rien; deux sont des divinités à forme humaine, le Premier-Éleveur, le Premier-qui-attela-des-chars; la quatrième, le Premier Cheval 馬祖 est une Constellation : c'est à elle que pense la glose, quand elle veut illustrer le principe.

Le principe est illustré par l'exemple du cheval à l'occasion du texte : « les six animaux domestiques n'étaient pas sacrifiés à un animal de même espèce ». Le cheval fait partie de la liste des SIX ANIMAUX DOMESTIQUES : cheval, bœuf, béliet, porc, chien et coq. — Aucune note quand le principe s'énonce : « les cinq animaux d'offrande ne sont pas sacrifiés à un animal de même espèce ». *C'est précisément le cheval qui ne se trouve plus dans la liste des CINQ ANIMAUX D'OFFRANDE.* [Le *Tcheou li* parle de six animaux d'offrande à propos des repas royaux⁽¹⁾. Ces repas ont une

⁽¹⁾ Cf. *ibid.*, t. I, p. 70. Le *Tcheou li* de même qu'il mentionne 6 animaux d'offrande, mentionne 6 céréales et 6 liquides. Le *Yue ling* (*Li ki*, trad. Couvreur, p. 330-410) ne mentionne que 5 animaux, 5 céréales) en rapport avec 5 éléments, 5 couleurs, 5 viscères et 5 couples de caractères cycliques de la série dénaire. La classification par 6 est en rapport avec la série duodénaire). — Nous avons ici affaire au conflit entre les deux traditions cosmologiques. On sait que la mention des 5 Éléments se trouve dans des documents certainement très archaïques, par exemple dans l'ordre de bataille de K'i (second Roi de la dynastie Hia, 1^{re} dynastie royale) [cf. *S.M.T.*, t. I, p. 164]. Mais la même harangue s'adresse aux hommes des 6 armées. — La seule mention historique d'animaux de sacrifice énumérés et non nombrés est (à ma connaissance) relative à l'envoi de cadeaux faits par Houan de Ts'i au duc de Wei (cf. *Tso tchouan*, t. I, p. 218; cf. p. 94, n. 1) : le cheval n'est pas nommé. — A priori, rien ne prouve que les deux principes de classification et d'arithmétique n'ont pas été utilisés concurremment, dans des milieux ayant des idées différentes : nous verrons en particulier que 3 et 6 sont des nombres en rapport avec l'organisation militaire. — Les animaux d'offrande sont en relation avec l'une ou l'autre des classifications arithmétiques. Le *Tso tchouan* (t. III, p. 379 et suiv.) place sous le patronage de Tseu Tch'an (sage ministre de Tch'eng, honoré par Confucius) un développement où se voient bien les complications des classifications numériques. 5 et 6 y sont intimement mêlés. Les 6 animaux domestiques sont nommés à côté des 5 animaux sauvages (ces derniers ne sont pas les animaux cycliques) et des 3 animaux de sacrifice : ils servent tous à maintenir les 5 saveurs dans

valeur rituelle; *le roi mange l'animal et la céréale de la saison*. Le *Yue ling* en donne les règles : cinq saisons, cinq animaux (point de cheval).

Aux animaux des saisons correspondent les animaux du début de l'année : ils sont six; à chacun est consacré un jour (*le septième jour est consacré à l'Homme*). La règle du *Yue ling* est qu'on mange l'animal dans la saison qui lui est attribuée. Une autre règle semble avoir été pratiquée au début de l'an : *il était interdit de tuer un animal le jour qui lui était consacré*. C'est le commentateur du *Calendrier de King Tch'ou* qui énonce cette règle; mais il la présente comme un usage moderne. Il signale que, le premier jour, on peignait un coq sur les portes : le jour de l'an est le jour du coq. Anciennement, ajoute-t-il, on ne se servait point d'emblème : le coq de la porte était un coq réel *que l'on tuait*. De tout temps, il a été régulier de manger des œufs le jour de l'an⁽¹⁾. — Y a-t-il eu une réforme? à quoi se rattache-t-elle?

L'embarras des Chinois, pour illustrer le principe général : on ne sacrifie point à un animal *son semblable*, s'explique facilement : leur littérature ne connaît, pour ainsi dire, point de dieux qui ne soient pas anthropomorphes⁽²⁾.

une juste mesure; le texte a déjà parlé des 5 saveurs produites par les 6 agents atmosphériques. Ils produisent aussi 5 couleurs et 5 sons. Après quoi il est question des 9 chants, des 8 vents, des 7 instruments et des 6 tubes musicaux. MM. Forke (App. I à sa trad. du *Lun-heng*, t. II, p. 431 et suiv.) et de Sausure (en particulier dans *Le cycle des douze animaux*, *Journal asiatique*, 1920, n° 1, p. 55 et suiv.) ont écrit sur le sujet des essais intéressants. La question mérite d'être reprise.

(1) Cf. *Calendrier de King Tch'ou*, 1^{er} jour et 1^{er} mois.

(2) Notons pourtant que les ancêtres eux-mêmes peuvent revêtir des formes animales. Les ancêtres des seigneurs de Lou se manifestent sous la forme de serpents (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, I, p. 533) : cette apparition est en rapport avec la mort d'une princesse. — Un membre d'une famille princière de Ts'i apparaît sous la forme d'un sanglier humain (cf. *ibid.*, p. 143; cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 45). — Kouen (personnage que nous retrouverons, père du fondateur de la 1^{re} dynastie royale) apparaît en songe sous la forme d'un ours

Mais si les dieux chinois avaient toujours été anthropomorphes, quelle aurait été l'utilité d'une formule générale? D'ordinaire la pensée chinoise préfère le particulier; le particulier, en la matière, était autrement émouvant que le général. — Pour comprendre la valeur dominatrice de la formule, on est conduit à supposer qu'elle fut adoptée à une époque où dominaient les cultes animaux. [A la même

(*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 138). — Notons que les serpents et les ours figurent dans une pièce du *Che king* (trad. Couvreur, p. 223) comme des emblèmes sexuels, qui, vus en songe, présagent la naissance de garçons ou de filles. — Un adage cité au *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. I, p. 584) : « Un fils semblable à un loup (m. à m. un fils-loup) a le cœur sauvage » semble indiquer qu'avant de relever l'enfant du sol où on le déposait à la naissance, on procédait à un examen de sa voix : on pouvait en tirer l'indication de telle parenté animale. [On remarquera que la criée du nouveau-né (symétrique à la criée pour le rappel de l'âme du mort) le 3^e jour après la naissance, et le rire du 3^e mois sont en relation avec le rite du relèvement et la dation du nom personnel 名 équivalent à l'âme souffle 魂 (cf. *Dépôt sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 349 et suiv.).] L'inspection de la voix à la naissance est faite par le chef des musiciens (on verra plus loin les rapports qui unissent musique et musiciens aux animaux) à l'aide d'un tube de métal dans lequel il souffle : il déclare que la voix de l'enfant correspond à tel tuyau sonore [il y a 12 tuyaux sonores chacun en rapport avec un mois (même dans le système à base 5 du Yue ling)]. — En même temps que l'inspection de la voix, a lieu une détermination de la saveur convenable (il y a 5 saveurs) qui est faite par le Premier Ministre-Grand Intendant). Le tout est suivi par un tir à l'arc, flèches lancées dans 5 directions : à ces 5 directions correspondent une essence végétale caractéristique et un animal d'offrande (coq, chien, bœuf, mouton, porc) [cf. *Sin chou*, chap. 胎教]. — On remarquera que Wang Tch'ong (*Louen heng*, chap. 15) rapporte une tradition (dont il se moque) selon laquelle Confucius découvrit en jouant de la flûte qu'il descendait des Yin (trad. Forke, t. I, p. 324 : la note 4 ne me paraît point topique) et par suite sut à quelle famille il se rattachait. — Ce même Wang Tch'ong (chap. 74) signale qu'on déterminait les noms de famille 姓, les noms personnels 名 et les appellations 字 en fonction des 5 notes de la gamme (cf. trad. Forke, t. II, p. 413 et la note 4 signalant la tradition d'après laquelle Houang-ti joua de la flûte pour fixer les noms). — Il ajoute qu'il devait y avoir accord entre les noms et les maisons (*ibid.*, p. 410). — Le système des concordances est établi grâce au rapport existant entre chacune des 5 notes de la gamme et les 5 couples de caractères cycliques de la série dénaire. — Sur les noms des animaux, voir p. 261.

époque était admis le principe d'une répartition cardinale des êtres.]

Or, aux temps classiques, un adage commandait la technique rituelle. On l'entend ainsi : les dieux ne mangent que *les sacrifices offerts par leur famille*. Le culte principal étant le culte ancestral, l'idée qu'on a en vue est que les Ancêtres acceptent seulement d'être nourris par la cuisine de leurs descendants. L'interprétation s'imposait. Ce n'est pourtant qu'une interprétation. La maxime, comprise littéralement, est plus brutale et plus générale : « Les dieux, dit-elle (*tous les dieux, non pas les ancêtres seuls*), ne mangent pas, si ce n'est *leur groupe familial* 神不食非其宗⁽¹⁾. »

Cette expression, qui est de Sseu-ma Ts'ien, est substituée par lui à la proposition suivante, qui se trouve dans le *Tso tchouan*⁽²⁾ : « Les dieux (*tous les dieux*) ne goûtent pas à une offrande, sinon de *leur espèce* 神不歆非類. »

Ces maximes s'éclairent si on les rapproche d'un autre adage. Celui-ci est employé à l'occasion d'une manifestation divine dont on s'inquiète : il faudrait, pour la propitier, fixer l'état civil et la nature de la puissance sacrée qui est apparue :

(1) Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 275. La formule est employée par *S.M.T.* à propos d'une histoire racontée p. 147, n. 1. Un trait remarquable des croyances populaires est que si l'on humecte, avec du sang humain, une figurine (d'argile) représentant un défunt, le sang n'est bu que s'il a été fourni par un parent du mort. L'expérience vaut, comme preuve de filiation, en justice, cf. WIEGEN, *Folk-lore chinois moderne*, p. 248.

(2) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 279. La formule complète est 神不歆非類民不祀非族. Les Dieux ne goûtent pas si ce n'est (aux offrandes) de leur espèce. Les hommes ne sacrifient pas si ce n'est (à des gens) de leur famille. — Voici une combinaison des deux phrases (employée à propos d'un prince qui veut sacrifier à l'Ancêtre d'une autre famille : 鬼神非其族類不歆其祀. Les Dieux (*Koueï chen*) si ce n'est de leur famille et leur espèce, ne goûtent pas aux offrandes (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 423). — La nécessité de la parenté du sacrifiant et du Dieu est seule indiquée par ces formules, entendues dans leur sens classique.

le spécialiste (c'est-à-dire l'annaliste) déclare : *Il faut lui faire offrande en employant son essence* 以其物享⁽¹⁾. »

Il ajoute : « le jour de son apparition, voilà, à la vérité, son essence 其至之日其亦物也 ». Cet adage qui peut sembler énigmatique, paraît relativement clair aux glossateurs : « Si l'apparition a lieu au jour *kia-yi*, par exemple, on sacrifiera en mettant au premier rang la rate (de la victime); le président de la cérémonie se servira d'habits azurés, mettant en honneur le vert-azur 若以甲乙日至祭先脾主用蒼服上青. » L'essence des êtres divins est identique à celle des jours où ils se manifestent : chaque jour a des emblèmes variés qui expriment son essence : caractères cycliques, couleur, viscère *et, aussi, animal*. Le *Yue ling*, qui fonde son système sur la classification par 5, attribue à chaque saison-orient, un couple de caractères cycliques de la série dénaire et un animal de la série des 5 animaux de sacrifice [le mouton par exemple, pour (les jours et) la saison (printemps) *kia-yi*].

Voici donc que le principe « les dieux ne goûtent qu'aux offrandes de leur espèce », comme le principe contradictoire « on ne sacrifie pas le semblable au semblable » nous ramènent à un système de répartition cardinale des Êtres.

Nous verrons plus tard que 物 *l'essence*, c'est aussi le drapeau. Aux premières cérémonies de la mort, on plante 物 (*l'essence*)

⁽¹⁾ *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 204. Dans le *Kouo yu* (*Tcheou yu*, 15^e année du Roi Houei), la même anecdote est contée différemment. L'annaliste arrive à identifier l'apparition : il s'agit de Tan-tchou, fils de Yao, dont le nom de famille est Li : le Roi n'a plus qu'à chercher un homme de nom de famille Li pour offrir le sacrifice. Le commentateur énonce le principe : 神不歆非類 « les dieux ne goûtent pas (d'offrandes) si ce n'est de leur espèce ». Le texte emploie un peu plus loin le mot 物 *essence* : 神之見也不過其物 « les dieux, quand ils apparaissent, ne dépassent pas leur essence » (c'est-à-dire ici, dit le glossateur, leur nombre 數. Celui-ci serait, dans le cas, le nombre 5 et l'apparition devrait produire ses effets avant 5 ans écoulés).

le drapeau sur la tablette provisoire qui représente le défunt⁽¹⁾. Ce geste rituel suit de près le rappel de l'âme (âme-souffle 魂 *houen*), qui se fait en criant le nom personnel : le nom personnel (*ming* 名), c'est la Destinée et c'est la Vie (*ming* 命)⁽²⁾. Pour savoir si un mariage doit se faire, avant de conclure les

⁽¹⁾ Cf. *Yi li*, trad. Couvreur, p. 443. Sur le drapeau 物 du défunt est écrit son nom. La tablette provisoire 重 est dressée par l'inspecteur des champs au milieu de la cour; elle est percée de deux trous afin qu'on puisse y suspendre deux chaudières où l'on a fait cuire le riz. On recouvre tablette et chaudières d'une natte de roseau disposée comme un vêtement et entourée d'une ceinture en écorce de bambou. C'est sur cette effigie qu'on plante le drapeau (*ibid.*, p. 450). — Cette cérémonie a lieu immédiatement après que le défunt a été habillé pour l'enterrement provisoire (celui-ci se fait sur la plate-forme surélevée 堂 qui sert de salle de réception). — On sait que les Lolos, qui, comme les anciens Chinois, pratiquent l'usage du double enterrement, enterrent d'abord le mort aux abords de la maison, surveillent la décomposition du cadavre, et ne transportent dans la sépulture définitive que le cadavre qui s'est dépouillé à domicile de ses impuretés (*B.E.F.E.-O.*, t. VIII, p. 548). — Les Lolos ont des tablettes pour représenter les morts. — Leurs voisins, les La-qua ont des urnes funéraires (*ibid.*, p. 541 et 552). — Hertz a démontré (*Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, Année Sociologique, t. X) que la pratique de l'enterrement provisoire est liée, chez les Dayaks, à une consommation par les parents, des produits de la décomposition des corps mêlés à du riz (p. 54 et suiv.) : cet endocannibalisme permet «aux vivants d'intégrer à leur propre substance la vitalité et les qualités spéciales du défunt qui résidaient dans sa chair» et assure à celles-ci «la sépulture la plus honorable» (p. 72). — Les Chinois anciens ont certainement connu, au moins à proximité d'eux, des coutumes analogues. Cf. Lie tseu (chap. v, cf. Wieger, p. 139) : au sud de Tch'ou est le pays des Yen-jen. Quand un de leurs parents meurt, ils laissent pourrir les chairs et les rejettent; après quoi ils enterrent les ossements. Comp. Mei ti, chap. 6, même texte : le mot 朽 *hieou*, sens normal : *pourrir*, est d'ordinaire interprété dans le texte de Lie tseu par *couper*. Mei ti écrit 朽 *hieou* où le seul sens indiqué est *pourrir*.

⁽²⁾ Cf. *Tso tchouan*, t. I, p. 317; cf. *S.M.T.*, t. IV p. 250. Le Ciel, au moment de la conception, ordonne de nommer Yu l'enfant qui naîtra; il naît avec le caractère Yu sur la main; on le nomme Yu : il posséda le fief de Yu (noter que ce fief lui fut donné par suite d'une erreur du donateur, erreur où se manifesta la volonté du Ciel). Cf. *ibid.*, p. 253 : «Tch'eng-che est une belle appellation qui le fera réussir 成之 (*tch'eng che*). Le nom personnel 名 fait la Destinée 命.»

fiançailles, on demande 問名 le nom personnel de la future : ceci, dit la tradition chinoise, se fait dans le désir de respecter la loi d'exogamie⁽¹⁾. Sous la seconde dynastie royale, disent encore les Chinois, le nom personnel (essence intime de la personnalité en rapport avec l'essence de famille) était un caractère cyclique de la *série dénaire* (laquelle est en rapport avec les *cinq animaux de sacrifice* — le cheval ne figure point parmi les cinq) : ce caractère cyclique était, prétend-on, celui du jour de la naissance⁽²⁾, du jour de la *première apparition*.

Les hommes possédaient donc une essence emblématique qui les apparentait à tel ou tel animal, à tel ou tel Secteur du monde.

Ainsi, tel qu'on le formule, le principe : *on ne mange pas son semblable*, semble se rapporter à un temps où les festins rituels étaient offerts à des Êtres d'essence animale et, de plus, il paraît avoir succédé à un principe inverse.

Tout d'abord, tandis que les Dieux se nourrissaient d'essences réellement identiques à la leur, les fidèles, grâce à un système de symbolisation impliquant des participations déterminées, pouvaient, par les communions sacrificielles, entretenir et renforcer en eux une substance animale, emblématiquement identique à celle de leur Dieu.

Seuls alors les Dieux mangeaient, au sens propre, leurs semblables : les hommes, pour nourrir leur substance emblématique, ne consommaient que des animaux.

Quand les Dieux (tout au moins les grands Dieux) parurent

⁽¹⁾ Cf. *Yi li*, trad. Couvreur, p. 26 et 49. Le nom de la cérémonie semble indiquer qu'il s'agit du nom personnel. Les commentateurs essaient de montrer qu'il s'agit du nom de famille, non pas du père (ce qui serait bien invraisemblable) mais de la mère. Il est vraisemblable qu'il s'agit bien du nom personnel, lequel est, par nature, secret.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 169, n. 3; p. 175, n. 6; p. 176, n. 1.

doués d'une nature entièrement humaine (et non plus d'une nature mixte), quand ils furent principalement conçus sous la forme d'Ancêtres Humains, le principe des communions substantielles aurait pu conduire à la pratique du cannibalisme et, plus précisément, de l'endocannibalisme.

Les Dieux pour entretenir en eux une essence humaine auraient dû, ainsi que les chefs de leur culte, se nourrir de la substance de leurs fidèles, du moins si la persistance du système de symbolisation n'avait pas permis aux uns et aux autres de communier simplement en consommant des essences animales traditionnellement apparentées à la leur. Au moins *en temps normal*, on pouvait se borner à communier en utilisant les participations multiples du système traditionnel de symbolisation : il n'était point nécessaire de consommer ses semblables, au sens propre.

Le Dieu et le Chef se contentent de manger, préparées par la cuisine domestique, des essences (*wou*) fournies par leur domaine — tant du moins que celui-ci leur suffit et qu'ils ne veulent point l'agrandir.

Un seigneur qui, par droit d'hérédité, règne à Lou ne sent point, s'il est vainqueur, le besoin de célébrer un triomphe sanglant. Ki P'ing-tseu doit à son ambition d'acquérir un supplément de prestige : il veut devenir seigneur. Tout comme font ailleurs les prétendants à l'hégémonie, il sacrifie et mange le vaincu.

S'agit-il de créer une autorité ? d'annexer définitivement un nouveau domaine ? Veut-on incorporer dans le groupe inféodé des éléments nouveaux ? Désire-t-on accroître la puissance et le rayonnement du Dieu de l'association ? Faut-il créer un Lieu-Saint dynastique ? y installer un Dieu suprême et qui puisse prétendre à un commandement universel ? Le Dieu est instauré, le domaine annexé, les nouveaux fidèles incorporés par l'effet

d'une communion décisive : le Chef vaincu est sacrifié et mangé. Du même coup ses Dieux sont assimilés et possédés. Pour que soit acquise une autorité adéquate, pour que soient annexées les nouvelles Vertus nécessaires à un pouvoir neuf, pour que d'un seul coup soient possédées les qualifications emblématiques requises, le festin cannibalique s'impose à un pouvoir qui s'inaugure ou qui s'étend.

C'est ainsi que l'on supprime une frontière⁽¹⁾, c'est ainsi que l'on commence un règne.

COMMUNION ET AVERSION.

Est-ce par application du principe : on ne mange pas son semblable, que s'explique cet usage pratiqué aux moments désespérés des sièges? « On fend les os des morts pour faire chauffer les marmites; on *échange* les enfants pour les manger 易子而食⁽²⁾ ». Il s'agit d'éviter cette honte : une capitulation,

⁽¹⁾ Comparer un fait inverse in *S. M. T.*, t. IV, p. 51. Le prince de Yen raccompagne courtoisement l'Hégémon Houan de Ts'i qui l'a secouru contre les Barbares : il pénètre dans le territoire de Ts'i. Houan dit : « Sauf pour le Fils du Ciel, les seigneurs, quand ils se raccompagnent, ne sortent point de leurs territoires respectifs... » Il sépara par un fossé et détacha le territoire jusqu'où était parvenu le prince de Yen et le donna à Yen. — Une frontière, qui sépare des territoires et des princes d'essences différentes ne peut être une simple ligne : un fossé marque la solution de continuité. — Une annexion suppose l'assimilation de vertus hétérogènes. — Voir plus loin, p. 165, l'indication d'un festin cannibalique par lequel un pouvoir déchu se restaure et s'affirme.

⁽²⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 653 (cf. t. III, p. 651). Couvreur traduit : « vendent leurs enfants pour avoir des vivres ». Legge (p. 328) : « we are exchanging our children and eating them ». Comp. *S. M. T.*, t. IV, p. 243. — *S. M. T.*, t. V, p. 49 (année 453) reproduit le même thème avec une variante intéressante; il s'agit d'une ville dont l'ennemi inonde les remparts; six pieds seulement n'étaient pas immergés. « Dans la ville on suspendit en l'air les mar-

un traité juré sous les murs de la ville⁽¹⁾, la reddition et tout ce qui peut suivre. Il n'est point question de prolonger, par n'importe quels moyens, la résistance; on ne veut pas décevoir l'ennemi et lui faire croire qu'on est en mesure de tenir : tout au contraire on va lui annoncer qu'on a échangé les enfants pour les manger. *Il fait alors des conditions raisonnables.* Le sacrifice a rétabli l'équilibre, compensé la victoire. Quand on sait sacrifier, on peut posséder; en manifestant le pouvoir de détruire, on étale le droit de propriété. La mort des enfants conjure la disparition du peuple et la perte du chef.

On affirme sa confiance, on établit ses droits sur l'avenir quand, en mangeant des enfants, on semble sacrifier sa postérité.

Mais c'est mieux encore préserver ses droits, c'est mieux encore consacrer son Prestige, nourrir sa Vertu et celle de sa Race que d'avoir la force — non pas simplement de manger des enfants, de manger son semblable — mais de manger les siens, ses propres fils.

En 408, un général assiège⁽²⁾ une ville où se trouve son fils. Les assiégés font bouillir 烹 le fils et envoient le bouillon au père. Vont-ils l'effrayer? Reculera-t-il? Le père s'installe convenablement sur une natte; il avale le plein bol de bouillon : *la ville se rend.*

Le Chef de l'Ouest (le futur Roi Wen) a trop de Vertu (Prestige) 德; le dernier Roi des Yin qui craint pour son trône, l'emprisonne. Le Roi qui tient en otage le fils aîné du rival pressenti, le fait bouillir 烹 et gratifie 賜 du bouillon le prisonnier. «Un Saint est-il capable de ne pas manger le bouillon de son enfant 聖人當不食其子羹?» Le Saint

mites pour faire la cuisine; on échangea les enfants pour les manger.» Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 31, et voir plus loin p. 430.

(1) Comp. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 111.

(2) Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 139 et 145, n. 1, in f.

mangea. Le Roi dit alors : « Qui prétendra que le Chef de l'Ouest est un Saint? Il a mangé le bouillon de son fils! » *Sur quoi, il le délivra de prison*⁽¹⁾.

Il y a dans le festin cannibalique quelque chose d'une ordalie. Celui qui ingère le bouillon prouve sa Vertu; mais celui qui a imposé l'épreuve peut s'arranger pour tourner à son propre avantage l'issue du jugement. L'éprouvé est libéré. On peut déclarer que, s'il est tenu quitte, c'est seulement parce qu'en acceptant l'épreuve, il s'est disqualifié, ou, tout aussi bien, parce qu'il s'est délivré d'une vertu incriminable.

Le bouillon administré est à la fois purge et sacrement.

L'endocannibalisme touche aux rites du deuil. Le prince Yi, le mauvais chasseur, l'archer néfaste, fut assassiné par ses propres vassaux. Il s'était livré à la chasse des animaux sauvages dans les plaines : c'était une âme grande et grandement nourrie. Quel deuil adopter, pour éliminer les dangers et les souillures de sa mort? On fit bouillir le cadavre pour le donner à manger à ses fils 亨之以食其子. Les fils ne furent point capables de manger leur père : on les mit à mort à la porte du palais⁽²⁾. Ils s'étaient refusé à assumer la charge d'une purgation pour tous nécessaire. Ils n'avaient point acquis la vertu

(1) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 202, n. 2. L'anecdote est connue par un commentateur; *S. M. T.* ne l'a point notée. M. Chavannes la déclare *invraisemblable*. — Elle est instructive parce qu'elle montre le caractère ambigu qu'il y a dans toute ordalie. Le Chef de l'Ouest sort de l'épreuve vainqueur et avec une Vertu enrichie; mais son rival affecte de ne voir dans son acte que la preuve d'une vertu peu humaine. — Noter que le bouillon est un don. Voir p. 529.

(2) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 205 et suiv. Yi, prince de Kiong, est présenté comme un personnage historique par le *Tso tchouan* et les *Annales sur bambou*. Il se distingue avec peine de Yi le grand archer, personnage que nous retrouverons. Voir p. 376 et p. 512, n. 1. Noter que les fils sont tués à la porte (Dieu du Sol) de la résidence princière. *Noter surtout que les fils ayant refusé de manger leur père, ce fut le favori (ministre) de celui-ci qui succéda*. Cf. *S. M. T.*, t. II, p. 307, une anecdote analogue relative à Kao-tsou.

qui permet de succéder. Ils avaient refusé le don terrible et suprême d'un contre-poison et d'un sacrement.

Le dernier des Yin tremblait devant le Prestige grandissant du Chef de l'Ouest : il ne se borna pas à lui faire révéler sa Vertu par une épreuve. Il s'efforça d'autre part de restaurer les fidélités défaillantes. Deux seigneurs lui firent des remontrances; il se déclara insulté et les tua ⁽¹⁾. Il hacha l'un et le mit en saumure 醃; l'autre fut cuit et servi en tranches assaisonnées 脯 : le festin était complet ⁽²⁾. Il fut offert rituellement dans le Temple Ancestral à l'ensemble des feudataires 以禮諸侯於廟. Tous furent éprouvés, tous furent appelés à sanctionner le châtimement de l'offense, à expier les conséquences de l'exécution, à communier dans la gloire de la dynastie renaissante et vivifiée.

Une vengeance réussie se traduit par un accroissement substantiel de Prestige. Le vainqueur, s'il veut augmenter son lot de participations symboliques et reculer la frontière des sacralisations communielles qui lui sont permises, doit songer à manger le vaincu.

Ainsi s'expliquent les vœux de vendetta : « Si je ne réussis pas — dit le duc Wen, le plus modéré, le plus vanté des Hégémons — je mangerai votre chair, mon oncle ⁽³⁾ ! » « Si mon père pouvait les manger — dit une princesse en parlant

⁽¹⁾ *S. M. T.*, t. I, p. 201 déclare que Tcheou, dernier des Yin, hacha en morceaux le marquis de Kieou, puis coupa en tranches le marquis de Ngo : il s'abstient de dire ce qu'il fit des viandes préparées. Le *Lu che tch'ouen ts'ieou* comble heureusement la lacune (chap. 20, § 6). Les noms des victimes diffèrent. Comp. *Li sao*, trad. Hervey de Saint-Denys, p. 27 et *Li ki, Ming-l'ang wei*

⁽²⁾ Saumure en hachis et tranches assaisonnées font toujours partie d'un menu : au cours du banquet, on en faisait offrande aux Dieux.

⁽³⁾ Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 286. Le duc s'adresse à son oncle et conseiller qui l'a arraché aux douceurs de sa vie de Ts'i pour le contraindre à faire son métier de prétendant. L'oncle répond : « Si vous ne réussissez pas, ma chair aura mauvaise odeur; comment serait-elle bonne à manger ? » La conversation se tient pendant que le duc cherche à tuer son oncle avec sa lance.

de généraux battus — il ne serait pas encore rassasié⁽¹⁾. » Ts'an, général de Tch'ou, veut livrer bataille à Tsin; un autre conseiller s'écrie : « Si nous sommes battus, suffira-t-il de manger la chair de Ts'an? » L'autre réplique : « Si nous sommes battus, la chair de Ts'an sera à l'armée de Tsin : pourrez-vous en manger⁽²⁾? »

Nombreux sont les coupables ou les vaincus bouillis à la marmite, préparés en tranches ou mis en saumure⁽³⁾ : on ne dit point s'ils furent mangés. Un dicton semble indiquer un goût modéré pour la chair humaine : « Les anciens disaient : quand on tue un vieux bœuf, personne n'ose faire le représentant 尸 (du dieu, au sacrifice, et manger la viande). A plus forte raison, s'il s'agit d'un prince⁽⁴⁾. » On ne se propose pas toujours de manger l'ennemi : « Si ç'avaient été des animaux, j'aurais mangé leur chair et je me serais couché sur leur peaux. » « S'ils étaient des animaux, je voudrais me reposer (sur leurs peaux)⁽⁵⁾. »

On en finit avec l'ennemi, si on le mange. On jouirait plus longuement de la victoire, si, tannant la peau ou conservant les oreilles, on s'en faisait un trophée. Met-on le corps en saumure? ce peut être un procédé de conservation. C'est ainsi que le corps préparé de Tseu Lou, disciple de Confucius, tué dans une équipée, fut exposé *sur la porte* orientale de la capitale de Wei. [Son maître s'abstint dès lors de manger des conserves⁽⁶⁾.]

(1) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 432.

(2) Cf. *ibid.*, t. I, p. 619. L'anecdote indique nettement l'accroissement de force qu'on peut tirer d'un repas cannibalique, mais laisse entendre qu'on peut concevoir une politique plus positive.

(3) Cf. *ibid.*, t. II, p. 460 亨, t. III, p. 727 烹, t. I, p. 157, II, p. 317, 363 醢.

(4) Cf. *ibid.*, t. II, p. 165.

(5) Cf. *ibid.*, t. II, p. 374 et 58.

(6) Cf. Tchouang tseu, chap. 29 (trad. Wieger p. 471). [Dans le même chapitre, le brigand Tche propose à Confucius, venu pour lui faire un sermon,

Les portes d'une ville sont saintes : y exposer les corps est une espèce de sacrifice, une consécration de trophées. Mais qui s'honore, abaisse l'adversaire; pour celui-ci, l'exposition est une insulte, la pire de toutes, l'outrage aux morts. Quand les défenseurs d'une ville exposent sur leurs remparts les cadavres des assiégeants, ceux-ci n'ont plus qu'une ressource pour rendre l'injure : aller camper dans le cimetière de l'adversaire; les morts tout aussitôt leur sont rendus de manière honorable⁽¹⁾.

Exposer sur les remparts est aussi un geste de rejet et d'expulsion. Le triomphateur est maître du trophée. Il peut faire durer et monnayer sa gloire, s'il conserve le vaincu, vivant ou mort. Il peut la consommer d'un coup et cela de deux manières. Ou bien, s'il voit dans le vaincu une force à assimiler, il le sacrifiera et le mangera communielement avec ses fidèles; ou bien, préférant affirmer son mépris et sa haine, déniait à l'adversaire toute valeur utilisable, il voudra le supprimer par une élimination totale et le vouera aux plus puissantes et aux moins honorables des forces destructives. Le passage est continu entre ces formes extrêmes de la vengeance et du triomphe : l'assimilation sacrificielle et l'aversion⁽²⁾. Choisir la dernière revient

de lui arracher le foie pour l'ajouter à son menu. — Manger le foie de l'ennemi a dû rester longtemps l'idéal de la vengeance.] — Voir pour les expositions ou outrages au cadavre : *Tso tchouan*, trad. Couvreur, I, p. 549 (dans le fumier); T. II, 517. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 4 : cadavre déterré, fouetté, piétiné, yeux arrachés. — Sur l'écartèlement, cf. *Tso tchouan*, t. I, p. 127, II, p. 282, et I, p. 607 (à une porte). — Voir *ibid.*, t. III, 49, exposition au marché avec inscription. *Comp. S. M. T.*, t. IV, p. 359 : un prisonnier est promené avec une proclamation insultante : *il y répond par une proclamation insultante pour le vainqueur. On arrête la promenade et on le tue aussitôt.*

⁽¹⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. p. 387.

⁽²⁾ *Kong-yang* et *Kou-leang* se refusent à admettre que Siang de Song ait fait immoler une victime humaine : tous deux soutiennent qu'on se contenta de faire donner des coups sur le nez du seigneur de Tchou : le sang servit à oindre l'autel du Sol. Mais *Kou-leang* écrit 𠂇 tirer du sang de l'oreille de la victime au début du sacrifice.

à refuser l'honneur d'un apparentement suprême. L'aspect d'exécution l'emporte alors sur tout autre.

Le dernier des Yin, insulté par des remontrances, communique avec ses fidèles en mangeant ceux qui l'ont outragé. Il leur témoigne le respect dû aux victimes. Le festin se fait dans le Temple Ancestral. Un roi de Wou punit deux vassaux coupables du même outrage. Il leur accorde la mort. Les vassaux répondent par des menaces; ils auront leur vengeance. Ils soupirent en se tournant vers le Ciel; ils en appellent à la postérité. Le roi fait jeter le cadavre de l'un d'eux dans une profonde montagne. « (Que) les loups mangent ta chair! (Que) le feu des champs brûle tes os! (Que) le vent d'Est à force de voler jusqu'à toi disperse ton squelette! Quand tes os et ta viande seront dissipés et consumés, quel pouvoir auras-tu de faire quelque bruit⁽¹⁾? » L'autre était Wou Tseu-siu, un grand ministre⁽²⁾; en présence de la mort ses menaces avaient été terribles : « ... (je t'ai mis) au-dessus de tous les seigneurs! (je t'ai fait) avoir la gloire d'un Roi-Hégémon! et maintenant tu refuses de m'écouter et, tout au contraire, tu me gratifies de l'épée (des suicides)! Eh bien! aujourd'hui je mourrai! mais le palais de Wou deviendra une ruine! dans sa cour, poussera le liseron! et les gens de Yue feront un trou à la place de tes Autels du Sol⁽³⁾! » Le roi fit enfermer le corps de Wou Tseu-siu dans une outre

(1) Cf. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 5. 豺狼食汝肉野火燒汝骨東風數至飛揚汝骸骨肉糜爛何能爲聲響哉. On remarquera que l'imprécation fait mention des loups. Comp. une imprécation du *Che king*, trad. Couvreur, p. 258.

(2) Cf. p. 82, n. 1.

(3) Cf. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 5. 加諸侯有霸王之功今汝不用吾言反賜我劍吾今日死吳宮爲墟庭生蔓草越人掘汝社稷... 日月炙汝肉飄風飄汝眼炙光燒汝骨魚鼈食汝肉變形灰有何所見. Noter la tête placée sur une tour. Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 29. Wou Tseu-siu déclare avant de mourir : « Plantez sur ma tombe un catalpa; quand on en pourra faire un instrument de musique, arrachez-moi les yeux et placez-les sur la porte orien-

que l'on jeta en plein Fleuve Bleu : « Siu ! une fois mort, quel pouvoir de connaissance te reste-t-il ! » La tête, coupée, fut placée au sommet d'une haute tour : « (Que) le soleil et la lune grillent ta chair ! (Que) la bourrasque souffle et tourbillonne dans tes yeux ! (Que) les astres brûlants consomment tes os ! (Que) poissons et tortues mangent ta chair ! Ainsi réduit en poussière, y aura-t-il quelque chose que tu puisses voir ? »

Dans le duel d'imprécations où s'affrontent les menaces de destruction totale, l'exécuteur doit et peut s'arranger pour avoir le dernier mot. Une victime consommée sert de réactif à la Vertu de qui la consomme. Le duel de malédictions est, lui aussi, un réactif. Il faut, après d'horribles défis, se sentir sûr de soi pour penser détruire complètement l'âme furieuse de celui que l'on tue, de celui que l'on contraint à la mort et que l'on maudit — tout comme de celui qui vous supplie et qui veut vous contraindre par sa mort.

La mise à mort (le suicide volontaire, le suicide imposé, l'exécution), qu'elle prenne la forme d'un sacrifice et d'un essai d'assimilation de la victime, ou qu'elle prenne la forme d'une expulsion et d'une répudiation complète, qu'elle ait le caractère d'un rite communiel ou d'un rite d'aversion, qu'elle paraisse plutôt un acte religieux ou plutôt une sanction pénale, a toujours quelque chose d'un sacrifice et d'une ordalie. C'est une spéculation sur le Destin.

Le Héros qui en prend la responsabilité, a-t-il assez de Vertu pour assimiler ou pour détruire, pour manifester qu'il est le Maître et que le Ciel est pour lui ? Mort du vaincu qui

tale de Wou pour que je contemple l'anéantissement de Wou par Yue. » Une bravade répond à une bravade. Noter le rapport des portes, des arbres et des instruments de musique (voir p. 438 et suiv.). Voir *Tso tchouan*, t. I, p. 502 : têtes de vaincus (barbares) enterrés à la porte d'une ville : ce trophée accroît la sainteté de la porte. [Il semble que le vainqueur en tire des droits sur la porte (péage).] — Les têtes sont aussi suspendues aux hampes des drapeaux (cf. p. 548).

niait la puissance du Chef en ne se reconnaissant point pour son vassal, mort du vassal qui, par ses résistances, limitait l'autorité du seigneur et niait l'appel de la Destinée, le meurtre est la sanction d'un outrage. Il poursuit la restauration du Prestige. C'est un jugement triomphal et qui veut être sans appel. Il a toujours la valeur d'une lutte engagée par des défis; il a la valeur d'un combat probatoire entre deux Vertus qui s'affrontent et dont l'une, par une confiance extrême dans sa vocation, engage un pari sur la volonté du Ciel. Détruire, tuer, c'est déposer les arrhes du pari : l'avenir dira qui doit payer. Seul un Chef que soutient le Ciel, seul un Sage que le Ciel inspire, peuvent manger un vaincu ou rejeter aux Puissances du Mal sa chair répudiée.

CHAPITRE III.

DANSEURS SACRIFIÉS.

L'ENTREVUE DE KIA-KOU.

En 499, le duc Ting de Lou rencontra le duc King de Ts'i à Kia-kou ⁽¹⁾. Cette entrevue est célèbre. Le duc de Ts'i avait pour ministre Yen tseu ⁽²⁾, sage fameux. Le duc de Lou était conseillé par Confucius ⁽³⁾.

Lou et Ts'i qui sortaient d'une guerre, firent alors un traité. Les 盟 traités jurés entre seigneuries comportent une réunion 會 qui ne se fait point dans une ville, mais en pleine campagne et le plus souvent aux abords d'une montagne ou d'un fleuve.

⁽¹⁾ Date du *Tso tchouan* (trad. Couvr., t. III, p. 558). ou 500 (date de *S.M.T.*, t. IV, p. 77 et 127, et t. V, p. 319 et suiv.).

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 76. Yen tseu passe pour être l'auteur d'un recueil d'historiettes (appelé le *Yen tseu*); il y manifeste un esprit positif : tenir peu de compte des présages et des apparitions; bien gouverner. Voir par exemple *S.M.T.*, *loc. cit.*

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, t. V, p. 320 (et n. 4 de la même page). Confucius exerça d'abord de bas emplois : scribe au service de la famille Ki de Lou (*ibid.*, p. 297), puis chargé des troupeaux de cette famille (p. 298), puis gouverneur de Tchong-tou (p. 318), ministre des travaux publics (p. 319), puis ministre de la Justice (*ibid.*) : il réussit dans tous ces emplois. Il passe pour avoir soutenu le pouvoir du duc contre les empiétements de la famille Ki (*ibid.*, p. 319, n. 3, comp. t. IV, p. 127). — Selon *S.M.T.*, il exerça la charge de ministre d'État à partir de 496 (cf. *ibid.*, p. 320, n. 4). D'après le *Li ki*, il n'aurait jamais été que ministre de la justice (cf. *ibid.*, p. 319, n. 3). Il est désigné par Sseu-ma Ts'ien en 500-499 comme faisant fonction de ministre d'État.

Kia-kou (le Val de Kia) était une petite vallée du Chan-long, région où étaient situés Ts'i et Lou ⁽¹⁾.

Les seigneurs allaient ordinairement aux assemblées escortés de soldats qui dressaient un camp, véritable ville provisoire, avec murs et portes. Pour manifester que la confiance régnait, on se bornait parfois à entourer les campements de simples haies ⁽²⁾. Le traité était une affaire civile qui se concluait en habits civils : sous eux parfois se dissimulaient des cuirasses ⁽³⁾. Les réunions étaient propices aux guet-apens.

La partie capitale de l'entrevue était la cérémonie du serment. Les princes montaient alors sur un tertre, tandis que leur suite restait en bas. — Une question de prééminence dominait tout : qui aurait le pas ? qui froterait le premier ses lèvres du sang de la victime ⁽⁴⁾ ? Celui à qui ce privilège était reconnu jurait le premier : ceci le rendait maître de la rédaction du serment. Si l'on jurait en second, il fallait être capable d'improviser une formule qui parût aux effets de la rédaction méditée par l'adversaire ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 77, n. 1

⁽²⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 479. Relever le détail important : *le camp est orienté et chaque seigneurie campe dans un orient qui lui convient*. Voir, sur les camps complets et les camps fermés de haies, *ibid.*, t. III, p. 214-215.

⁽³⁾ Cf. *ibid.*, t. II, p. 483. Comp. t. III, p. 228 à 237. Noter dans ce passage le luxe déployé dans les tentes (p. 228 et 235), la pratique des cadeaux (p. 229), la valeur symbolique des revues de troupes et la disposition des drapeaux (p. 233).

⁽⁴⁾ Cf. *ibid.*, p. 486 une querelle entre Tsin et Tch'ou (en 545 av. J.-C.). Comp. *S.M.T.*, t. IV, p. 31 (en 482) une querelle du même ordre entre Tsin et Wou 爭長 (où l'on fait valoir des raisons curieuses. Wou et Tsin sont de même nom de famille. Tsin réclame la prééminence à titre de doyen, Wou à titre de représentant de la branche aînée). (Cf. *ibid.*, t. II, p. 53, et *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 686 : le traité menace de se transformer en bataille.) Cf. *ibid.*, t. III, p. 541 : le premier à jurer tient l'oreille de la victime.

⁽⁵⁾ Voir un cas : *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 243. Le ministre de la principauté la plus faible, qui jure deuxième, s'avance d'une marche rapide et ajoute une clause compensatrice.

Il était bon, en pareil cas, d'être secondé par un conseiller disert et sage⁽¹⁾. Le *Chef* qui doit rester passif, a besoin d'un *Héraut*.

Grâce à Confucius l'entrevue de Kia-kou fut une victoire pour son maître : sans avoir besoin de recourir aux armes, Lou récupéra sur Ts'i de vastes territoires.

Les récits de l'entrevue.

Les récits de ce triomphe pacifique sont nombreux⁽²⁾.

(1) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 79-83.

(2) Les textes traduits ci-dessous sont extraits : I, II, III, des trois commentaires du *Tch'ouen ts'ieou* (*Tso tchouan*, *Kong-yang* [j'admets, après M. Chavannes (cf. *S.M.T.*, t. V, p. 320, n. 1) que le texte que l'on trouve dans les éditions du Kong-yang dans la glose et non dans le corps de l'ouvrage est bien de Kong-yang et non de son commentateur : il est en effet très vraisemblable que le récit jugé apocryphe a été rejeté dans la glose et le fait que la tradition chinoise ne veut point l'attribuer à Kong-yang n'est pas probant. — La question est, au reste, de faible importance : on verra que Sseu-ma Ts'ien et le *Kia yu* ont utilisé des données analogues à celles que contient le Kong-yang], *Kou-leang* (textes dont l'histoire n'offre quelques garanties qu'à partir des débuts de la dynastie Han, 11^e siècle av. J.-C.); — IV du *Sin yu* (compilation morale, fin du 11^e siècle av. J.-C.); — V du *Kia yu* (rédigé au 111^e siècle de notre ère, mais à l'aide de documents indépendants; cf. CHAVANNES, *S.M.T.*, t. V, p. 439); — VI, VII et VIII de Sseu-ma Ts'ien (rédaction à peu près terminée vers la fin du 11^e siècle avant notre ère : Sseu-ma Ts'ien est mort peu après 86 av. J.-C.). — Les textes sont publiés de façon à indiquer les parties communes aux différents récits : en caractères ordinaires pour les textes simples — en italique pour les textes doubles — en PETITES CAPITALES ROMAINES pour les textes triples — en PETITES CAPITALES ITALIQUES pour les textes quadruples — en compactes ordinaires pour les textes quintuples — en compactes serrées pour les textes sextuples. Les chiffres romains de la marge de droite indiquent le numéro du texte où le passage se retrouve. Les chiffres romains (avec accolades) de la marge de gauche indiquent les passages assez longs qui se retrouvent dans le texte correspondant au numéro du chiffre. — Les chiffres romains italiques renvoient aux textes où se trouve un développement analogue mais non identique. — Se reporter pour les concordances et variantes des principaux thèmes au tableau de la page 216.

I. TSO TCHOUAN.

En été (499), le prince (de Lou) eut une réunion 會 avec le marquis de Ts'i à Tchou-k'i, c'est-à-dire à Kia-kou. Confucius l'assista 相⁽¹⁾. Li Mi (*alias* : Li III. Tch'ou, conseiller de Ts'i)⁽²⁾ dit au marquis de Ts'i : « Confucius est savant en matière de rites, mais il n'a pas de VII. courage⁽³⁾. Si vous employiez des gens de Lai⁽⁴⁾, munis v.

(1) Couvreur, t. III, p. 558, « l'assista ». — Legge, p. 776 : « attended him as director (of the ceremonies) ». Le commentaire est formel en faveur du sens Legge-Couvreur : 相會儀也. Siang 相 « assistant, conseiller ministre », peut désigner soit un emploi fixe (ministre, conseiller), soit un emploi momentané : celui qu'on donne à qui vous *secondera* dans une cérémonie quelconque. Dans toutes les cérémonies où deux personnalités sont face à face, elles ont des assistants, qui font presque tout, le rôle des personnages principaux étant quasi-passif. Le Rituel de la prise du bonnet viril (chap. 1 du *Yi li*) est une bonne illustration de l'usage. — La meilleure traduction de 相 (assistant ou ministre) serait sans doute HÉRAUT.

(2) Noter que le conseiller principal, le célèbre Yen tseu, n'est pas mis en cause.

(3) Considérer cette phrase comme donnant l'idée à illustrer : la sagesse de Confucius pourvoit à tout.

(4) Selon la tradition (cf. Legge, p. 778 et *S.M.T.*, p. 77, n. 1), Kia-kou serait dans le district de Lai-wou. Les gens de Lai sont présentés par *S.M.T.* (t. IV, p. 39) comme des aborigènes, des premiers occupants, que T'ai-kong, le fondateur de la maison seigneuriale de Ts'i, avaient domptés et refoulés : ils sont à cette occasion qualifiés de *Barbares*. La tradition veut que T'ai-kong ait laissé les gens du pays agir suivant leurs mœurs (*S.M.T.*, t. IV, p. 101). — Les Barbares Lai sont nommés dans le *Tribut de Yu* (*S.M.T.*, t. I, p. 112) et définis comme étant des pasteurs. — En 566 av. J.-C. (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 217) Ts'i assiégea la capitale de Lai et la prit. Le prince de Lai s'enfuit et fut tué. Ts'i célébra un triomphe : on présenta 獻 les Joyaux ancestraux 宗器 de Lai dans le temple du duc Siang de Ts'i. — Confucius appelant plus loin les gens de Lai *des captifs*, K'ong Ying-ta suppose qu'il est ici question des captifs qui figuraient au triomphe célébré 67 ans auparavant ou, plutôt, de leurs descendants. — Le prince de Ts'i les aurait fait armer de préférence à des gens de Ts'i pour ne pas éveiller l'attention de Lou. — Legge suppose qu'il s'agit d'indigènes (natives of Lai, cf. p. 777) car l'événement se

d'armes, à enlever 劫⁽¹⁾ le marquis de Lou, certainement vous réaliseriez vos désirs⁽²⁾. » Le marquis de Ts'i suivit le conseil⁽³⁾. (Quand les gens de Lai se montrèrent)⁽⁴⁾, Confucius fit retirer en arrière le prince (de Lou)⁽⁵⁾ et dit : « Que les soldats 士 usent de leurs armes contre ces gens⁽⁶⁾ ! Nos deux seigneurs se réunissent<sup>{ III, IV
V, VI.</sup> pour conclure amitié 合好 et voilà que des captifs^{V.}

passé en territoire de Lai. — Le Tso tchouan affirme qu'en 566 les gens de Lai avaient été déportés. En 490, à la mort du duc King de Ts'i, les gens de Lai chantèrent un petit poème satirique où ils se moquaient des troubles que la succession du duc avait déterminés à Ts'i.

⁽¹⁾ Le mot 劫 k'ie [去 kiu (chasser, enlever, écarter) plus 力 force] signifie enlever et contraindre par violence et se retrouve au texte V à propos des gens de Lai. Dans le texte VI, il est employé par Confucius quand il demande qu'on chasse 劫 les danseurs des quatre orient : il s'oppose au mot 去.

⁽²⁾ La phrase se retrouve dans VII où, immédiatement après, il est question d'hégémonie.

⁽³⁾ La responsabilité préalable du duc de Ts'i est ainsi établie.

⁽⁴⁾ Ni le lieu ni le temps ne sont indiqués. Si le récit suit l'ordre rituel et historique, ce qui est probable, la scène se passe sur le tertre et avant le serment.

⁽⁵⁾ 以公退. Legge, p. 777 : « withdrew with the duke ». Couvreur : « se retira en arrière avec le duc de Lou ». Le texte V dit : « Confucius monta les degrés (du tertre) et avança pour faire retirer en arrière le duc de Lou : 陞階而進以公退 ». Cette formule suppose que Confucius (monte sur le tertre et) ramène le duc en arrière (à portée de protection de son parti). Les textes III, IV et VI (Sseu-ma Ts'ien) affirment que Confucius ne franchit pas la dernière marche. Le texte VII (Sseu-ma Ts'ien) affirme que Confucius monta les degrés. Le texte VIII (Sseu-ma Ts'ien) est ambigu : il dit monta les degrés, mais ces mots sont précédés de l'expression en utilisant les rites, qui, peut-être, commande toute la phrase et, peut-être, ne commande que les mots monta les degrés : les rites ne permettaient pas à l'assistant d'être sur le tertre. Il n'est pas impossible que l'idée de VIII (Sseu-ma Ts'ien) soit conforme à l'idée de VI (Sseu-ma Ts'ien) et non à l'idée de VII (Sseu-ma Ts'ien). — On peut voir dans ces contradictions l'indice de la contrainte qu'exercent les connaissances rituelles et le respect des rites sur la rédaction des textes.

⁽⁶⁾ Confucius a agi rapidement, [montant sur le tertre (semble-t-il) en dépit des rites]. Il donne un ordre bref. Puis il fait un discours. Rien n'indique à qui le discours s'adresse : l'expression (que j'ai choisie vague à dessein) quand le marquis de Ts'i eut entendu cela, n'implique ni que Confucius se soit adressé à lui ni même qu'il ait parlé pour être entendu de lui ; les propos

俘 des Marches ⁽¹⁾ viennent avec des armes jeter le trouble
 parmi eux : ce ne sera pas pour le prince de Ts'i le moyen
 de donner des ordres aux seigneurs 命諸侯 ⁽²⁾. Les gens
 des Marches ne doivent pas prendre part aux conciliabules 謀
 des Chinois ⁽³⁾; les Barbares ne doivent pas jeter le trouble
 parmi les seigneuries civilisées ⁽⁴⁾; les captifs ne doivent pas
 V. faire obstacle aux traités; les armes n'ont pas à intervenir
 dans les contrats d'amitié. Vis-à-vis des Dieux (du traité) ⁽⁵⁾,
 ce serait néfaste; vis-à-vis de la Vertu 德, ce serait outre-
 passer 愆 le Droit ⁽⁶⁾ 義; vis-à-vis des hommes, ce serait
 manquer aux Rites 失禮 : un prince ne saurait y consen-
 tir. Le marquis de Ts'i, quand il eut entendu cela, se
 hâta ⁽⁷⁾ de faire ÉCARTER CES GENS 辟之 ⁽⁸⁾. Au moment V, VI.
 de jurer le traité, les gens de Ts'i ajoutèrent au texte :
 V. « Quand l'armée de Ts'i franchira la frontière, si, avec trois
 cents chars de guerre, vous ne nous suivez pas, soyez témoins
 (Vous! Dieux de) Ce Traité 有如此盟 ⁽⁹⁾ ». Confucius

peuvent être rapportés par des intermédiaires. Couvreur traduit (p. 559) : « le prince de Ts'i en ayant été informé », Legge : « when the marquis heard this ».

(1) Les gens de Lai = les Barbares de Lai.

(2) Ce ne sera pas le moyen d'obtenir l'Hégémonie, qui s'obtient quand on protège comme Houan de Ts'i et ne s'obtient pas quand on viole comme Siang de Song, cf. p. 151.

(3) Les Chinois = les Hia (nom de la première dynastie royale).

(4) Seigneuries civilisées = les fleurs. Les expressions 中國 Tchong-kouo (seigneuries du centre = seigneuries confédérées) et 中華 Tchong-houa (fleurs du centre) sont équivalentes.

(5) On verra plus loin que les mots *Ce Traité* signifient : vous, (Dieux de) *Ce Traité*.

(6) Noter la mention du *Droit* et la relation entre la *démésure* et la *Vertu*.

(7) *Se hâta* : effet immédiat du discours du Sage. Mais l'ordre bref jeté au début du discours n'a pas été exécuté.

(8) Glose 辟 : 去; 去 se trouve au texte VI. Le texte V dans le passage correspondant écrit 避.

(9) L'expression 有如, début d'une invocation aux divinités du serment, se retrouve même dans le *Che king* (*Fêtes et Chansons*, p. 77 : « je t'atteste, ô jour

ordonna à Tseu Wou-siuan de faire une inclination profonde et de répliquer : « Et vous, si vous ne nous rendez pas le domaine de Wen-yang, et si vous exigez des contributions et le droit d'ordonner 共命⁽¹⁾, qu'il y ait Mêmes Témoins ! »

v. { Le marquis de Ts'i se proposait d'offrir un festin rituel 享⁽²⁾ au prince (de Lou). Confucius dit à Leang-k'ieou Kiu (personnage de Ts'i) : « Le passé de Ts'i et de Lou, monseigneur, ne le connaissez-vous pas⁽³⁾ ? Quand l'affaire traitée est conclue, si, par surcroît, l'on offre un festin,

lumineux ! ». — Dans le *Tso tchouan*, les divinités que l'on prend à témoins sont : le Souverain d'En-Haut (cf. trad. Couvreur, II, p. 427), le grand Fleuve (*ibid.*, III, p. 496), le Fleuve (Jaune) (*ibid.*, II, p. 235 et III, p. 468), les Seigneurs défunts (*ibid.*, III, p. 529) et le Serment lui-même [ici et t. II, p. 243, où le cas est analogue. Une clause est introduite dans le traité par la puissance dominante : elle se termine par « Soyez Témoins, Ce Traité ! » Un ministre de la seigneurie dominée rajoute une contre-clause qui se termine (comme ici) par les mots « qu'il y ait Mêmes Témoins ! »]

(1) Couvreur (p. 559) : « nous obliger à fournir des contributions », Legge (p. 777) : « you expect us to obey your orders ». Les deux mots 共 contributions et 命 donner des ordres ont, tous deux, leur valeur pleine. Voir, par exemple, (*Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 51 et suiv.) combien un petit État (Tcheng) a de peine à se dérober aux exigences [cadeaux et prestations morales (hommages et visites)] d'un État qui usurpe et joue la fonction de suzerain (Tsin).

(2) 享 : je traduis par festin rituel ou festin ce mot qui s'oppose à 宴 ou 燕 que je traduis par banquet. Ce sont les deux parties de la cérémonie d'un repas de grand appareil fait normalement après sacrifice; elles s'opposent comme une oblation à une communion. Le festin est un étalage des mets servis sur des tables : on les goûte à peine. Le banquet exige la consommation abondante (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 97). Le premier sert à manifester le respect, le second la libéralité. Cf. *ibid.*, t. I, p. 662 : aux festins, les victimes sont servies coupées en deux, aux banquets, servies en morceaux sur petites tables. Le festin à la cour royale est réservé aux seigneurs; le banquet est offert aux ministres. — Le festin est normalement servi dans une résidence princière et on y emploie la vaisselle sacrée. (Cf. *ibid.*, t. III, p. 17.)

(3) Phrase amphibologique, volontairement sans doute. Idée apparente : ne connaissez-vous pas les règles suivies à Lou et à Ts'i ? Idée suggérée : ne connaissez-vous pas (et nous, nous la connaissons bien) la suite de querelles et de guerres que sont l'histoire des rapports de Lou et de Ts'i ? [= vos politesses nous mettent sur nos gardes].

c'est imposer trop de peines aux officiers. D'ailleurs, LES IV, V. COUPES HI ET SIANG ne doivent pas sortir des portes ⁽¹⁾ ET LA MUSIQUE DES GRANDES CÉRÉMONIES 嘉樂 ⁽²⁾ N'A POINT IV, V. DE PLACE AUX RÉUNIONS FAITES DANS LA CAMPAGNE ⁽³⁾ 野合. Si l'on offrait un banquet 饗 et qu'il fût complet, ce serait rejeter les règles rituelles; s'il n'était point complet, V. ce serait se servir de paille (quand il faudrait du grain). Si l'on se sert de paille, un seigneur est couvert de honte 辱, si l'on rejette les règles rituelles, le renom devient mauvais. Seigneur, pensez-y ! un festin doit servir à faire éclater la Vertu 昭德. S'il n'en peut être ainsi, alors, qu'on en reste là. En fait, il n'y eut point de festin ⁽³⁾.

(1) Des portes du Temple ancestral. Le *Tcheou li* (trad. Biot, t. I, p. 445-446 et n. 1 de la p. 446) distingue 6 espèces de coupes Yi et 6 espèces de coupes Tsouen : la coupe Siang (coupe à l'éléphant) est parmi ces dernières. Le *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 564, nomme les coupes Hi (coupe au bœuf) et Siang comme étant celles dont se sert le prince dans les cérémonies en l'honneur des Ancêtres (la princesse se servant de la coupe où sont les foudres). Comp. *ibid.*, p. 730 et 736 (où ces deux coupes sont présentées comme particulières à la dynastie Tcheou. — On remarquera que le texte du *Tcheou li* sur les 6 + 6 coupes suit plusieurs textes à classement par 6, dont l'un (p. 444) dit que les 6 victimes sont réparties entre les 5 ministres (il y a 6 ministres, mais le premier se trouve exclu : en revanche le Maréchal se voit attribuer 2 victimes : bœuf et cheval.)

(2) La glose affirme que les mots traduits par : musique des grandes cérémonies, désignent spécialement la musique faite à l'aide de cloches et de pierres sonores. Mei ti (chap. 1) considère que les cloches et les tambours constituent la musique des seigneurs, les flûtes et les luths celle des nobles et grands officiers : les laboureurs (gens du peuple) qui labourent au printemps, sarclent en été, récoltent en automne, et engrangent en hiver, prennent leur repos (d'hiver) en faisant de la musique avec des vases (tambours) de terre. — La musique des cloches et tambours est une musique de palais princiers.

(3) L'affirmation prêtée à Confucius met les glossateurs dans l'embarras, les cérémonies solsticielles du tertre rond ou carré (*Tcheou li*, trad. Biot, p. 34 et suiv. : danses Yun-men et Hien-tch'e) se font dans la campagne, sont les plus solennelles de toutes et exigent le déploiement de toutes les ressources musicales. — Mais il faut lier la phrase sur les coupes et la phrase sur la musique et entendre : les festins et banquets accompagnés de grande musique ne peuvent

II. KONG-YANG.

A la réunion de Kia-kou, le marquis de Ts'i fit faire de la musique de NAINS ⁽¹⁾ 侏儒之樂. Il désirait par V, VI.

se faire qu'à l'intérieur d'une résidence princière (certains *sacrifices* avec grande musique se font dans la campagne, mais, ici, il n'est question que d'offrir un *festin*). — Le festin doit avoir lieu dans le Temple Ancestral; le banquet dans la salle principale du palais 寢. Le texte IV, plus précis, déclare que les coupes Hi et Siang ne sont offertes que dans la salle de réception 堂 du Temple Ancestral. — L'idée est donc : vous parlez d'offrir un festin; nous ne sommes pas dans les conditions où l'on peut offrir un festin (*à moins que vous ne pensiez à un sacrifice et nous n'en voyons pas la raison*); vous ne pourriez donc offrir qu'un festin dérisoire : honteux pour vous, honteux pour nous. — Il s'agit d'esquiver une nouvelle occasion de guet-apens. — Le thème est celui du *festin décliné*, cf. p. 459. — Le discours de Confucius est une déclaration générale et polie sur les rites; le Sage ne décline l'offre que par respect pour les rites; tout le discours est fait pour donner à entendre : nous sommes sur nos gardes, inutile de tenter un second guet-apens. Ts'i n'insiste pas. — On remarquera que tout le récit du *Tso tchouan* qui se passe en discours, contient de nombreuses allusions à des usages rituels : les discours ont été faits par quelqu'un qui désire montrer son érudition en matière de rites; les rites évoqués se retrouvent dans le *Tcheou li* et certains chapitres du *Li ki* [TEXTES RÉDIGÉS OU REMANIÉS SOUS LES HAN]. — D'autre part, le récit du *Tso tchouan* est clair et parfaitement ordonné; trois parties : 1° l'entrevue et l'embûche évitée par l'attitude énergique de Confucius; 2° le traité où, grâce à sa présence d'esprit, Confucius fait insérer une clause comportant la restitution des domaines perdus par Lou; 3° le banquet, seconde tentative de guet-apens, achoppée immédiatement par une déclaration polie. — Yen tseu de Ts'i ne paraît pas (sur sa réputation de modération rituelle, cf. *Tso tchouan*, t. III, p. 61 et 320 et suiv. et 416 et suiv.). — Le duc de Lou n'intervient pas. — Le duc de Ts'i et ses officiers n'insistent pas et *se hâtent* d'obéir aux suggestions de Confucius. — Moins d'attention est accordée aux gestes qu'aux discours : Confucius pour agir vite est monté sur le tertre, violation des rites que justifie un cas de nécessité; il a de lui-même donné un ordre : on ne voit pas que cet ordre ait été exécuté.

(1) Expression unique dans la série des textes, mais d'une forme analogue aux expressions de VI (Sseu-ma Ts'ien) : musique des quatre orientes, musique du palais. — Les nains reparaissent dans V et VI (où ils font de la musique de palais) *mais accompagnés de bouffons*. Bouffons et nains ont leurs membres dispersés dans VI. *Seuls sont châtiés les nains dans V*. — On remarquera que

ce moyen *SE SAISIR DU DUC TING* (de Lou). Confucius III, IV, VII.
 V, VI. { dit : « DES GENS DU COMMUN ! QUI JETTENT LE TROUBLE *et* V, VI.
l'illusion 熒惑 PARMI LES SEIGNEURS ! QU'ON LES CHÂTIE VI.
 誅⁽¹⁾ » Sur quoi l'on châtia les nains. LEURS TÊTES ET V, III, IV.
 V, VI. { LEURS pieds FURENT dispersés⁽²⁾ EN DIVERS ENDROITS 異 { III, IV, V, VI }
 處. LE MARQUIS DE Ts'i EN ÉPROUVA une grande V, VI, VIII.
 CRAINTE⁽³⁾.

III. KOU-LEANG.

Lors de l'entrevue de Kia-kou, *Confucius assista* 相 I.
 (le duc de Lou). *LES DEUX SEIGNEURS MONTÈRENT SUR LE* IV, V, VI.
 TERTRE. *Les deux assistants se firent une inclination pro-* IV.
 IV. { *fonde*⁽⁴⁾. *Les gens de Ts'i*⁽⁵⁾, (AU BRUIT) *DES TAMBOURS ET* IV, V, VI.
 DES HURLEMENTS, *s'avancèrent DANS LE DÉSIR DE SAISIR LE* II, IV, VII.
 PRINCE DE LOU. *CONFUCIUS, gravissant les degrés (du* { IV, V, VI, VII, VIII.

Yen tseu (ministre de Ts'i, que ni II ni V ne nomment, mais dont VI affirme la présence à l'entrevue) est présenté par la tradition comme étant presque nain. Il est figuré tout petit sur les bas-reliefs du Chan-tong (CHAVANNES, *Miss. arch., Textes*, t. I, p. 205. (L'histoire illustrée par le bas-relief est un *stratagème dont Yen tseu est l'auteur. Ce stratagème est du type de ceux qu'inventaient les bouffons.*) — Il n'est point question des Barbares de Lai.

⁽¹⁾ Formule brève terminée par un ordre précis. Confucius le donne de lui-même. 誅 « châtier » a normalement la valeur de « mettre à mort ».

⁽²⁾ Membres dispersés : on ne dit pas où. L'ordre de Confucius est immédiatement exécuté.

⁽³⁾ La peur du marquis de Ts'i est la conclusion de l'histoire : Confucius, par son énergie, arrête d'un seul coup les projets de guet-apens. — Aucun renseignement sur le lieu de l'embûche. — La responsabilité du marquis de Ts'i est indiquée au début du récit, non révélée dans le développement des faits. Ni Yen tseu, ni le duc de Lou n'apparaissent. Point de renseignements sur le rôle ou la fonction de Confucius. Anecdote simple d'allure rapide et directe. Rien sur le traité, rien sur le festin.

⁽⁴⁾ Indication nette sur la valeur du mot *assistant* : assistant à l'occasion de la cérémonie. Les assistants, ne montant pas sur le tertre, n'ont pas à faire le rite de céder le pas (jang) mais simplement le rite des inclinations profondes. La glose : ils *désirèrent* (cf. IV) accomplir les rites des réunions à fin de traité.

⁽⁵⁾ A prendre le texte à la lettre, les exécutants de l'attentat projeté sont les sujets mêmes du duc de Ts'i (cf. IV).

- tertre) SAUF LE DERNIER⁽¹⁾, regarda en se tournant vers IV, V, VI.
 le marquis de Ts'i et dit : « Nos deux seigneurs se ré- I, IV, V, VI.
 unissent pour conclure amitié : ces espèces de Bar- IV.
 IV. { baires 夷狄之民 qu'ont-ils à venir⁽²⁾? QU'IL Y AIT UN IV, VI.
 ORDRE au Maréchal de les arrêter 止之⁽³⁾! » Le marquis IV.
 de Ts'i recula et s'excusa en disant : « J'ai fait une faute IV.
 IV. 過⁽⁴⁾. » Il se retira, réunit ses grands officiers et leur dit : IV.
 V, VI. { « Ceux qui guident 率 leur seigneur le font marcher IV.
 dans la Voie 道 (Tao : VERTU) des Anciens; VOUS SEULS V, VI.
 m'avez guidé de façon à me faire entrer dans les ma-
 nières des BARBARES⁽⁵⁾. Comment faire? » La réunion ter- V, VI, VI, IV.
 minée⁽⁶⁾, les gens de Ts'i envoyèrent (le) DES BOUFFONS 優 IV, V, VI.
 IV. { Che 施 danser au bas de la tente du seigneur de Lou⁽⁷⁾. IV.

(1) Les rites sont scrupuleusement observés. Confucius respecte la règle des différences de niveau : il ne fait rien pour protéger efficacement le duc. Confucius s'adresse au duc de Ts'i.

(2) Les gens de Ts'i, employés pour l'attentat ne sont pas des Barbares de race; ils se conduisent en Barbares et montrent des manières de Barbares. La glose est formelle : 無禮. Les gens de Ts'i se conduisirent en ignorant tous des rites (dont la pratique caractérise les Chinois par rapport aux Barbares).

(3) Confucius réclame qu'on donne un ordre au Maréchal, à la suite d'un raisonnement très bref, fait en regardant le duc de Ts'i. Le duc de Lou n'intervient pas. Confucius semble demander au duc de Ts'i de faire arrêter les gens de Ts'i. Le Maréchal chargé de l'exécution est-il le Maréchal de Ts'i? 止 arrêter est glosé par 禦 écarter, évacuer.

(4) Les excuses de Ts'i sont immédiates et formelles, appuyées par un geste rituel se recula.

(5) Ts'i quitte le tertre (aucune mention du traité) et réprimande ses vassaux (comp. V et VI). La réprimande est en rapport direct avec les événements : « Vous m'avez mal conseillé, vous m'avez poussé à faire agir mon peuple à la manière des Barbares. » Le discours du prince correspond à l'exclamation de Confucius et au fait que ce sont les gens de Ts'i eux-mêmes qui ont été chargés d'exécuter l'attentat. — Noter que la question du prince « Comment faire? » (comp. V, VI) reste sans réponse et qu'un second attentat suit immédiatement.

(6) Indication nette. Le deuxième épisode est dans un autre décor. La réunion est levée (sans qu'il soit question du traité).

(7) Le deuxième épisode se passe dans le camp de Lou ou aux abords. — La glose dit qu'il s'agissait de se moquer 笑, de bafouer le prince de Lou. —

Confucius dit : « Se moquer 笑 d'un seigneur est un crime qui mérite la mort : qu'on envoie le Maréchal 行法 ^{AP- IV, V.} PLIQUER la loi 行法 ^{(1).} » LES TÊTES et les pieds (des bouffons) furent dispersés hors des diverses portes 異門 ^{II, IV, V, VI.} 而出 ^{(2).} Les gens de Ts'i vinrent remettre à Lou les domaines de Yun, de Houan et de Kouei-yin ^{(3).}

IV. SIN YU.

Au temps du duc Ting de Lou, (le duc) eut avec le marquis de Ts'i une réunion à Kia-kou, Confucius *fai-* ^{VIII.} sant l'office d'assistant-conseiller 行相事 (du duc de Lou) ^{(4).} LES DEUX SEIGNEURS MONTÈRENT SUR LE TERTRE. III, V, VI.

D'après elle, *Che* est le nom 名 des bouffons [comp. IV : des (ou du) bouffons *Tchen*]. S'agit-il d'une espèce de bouffons ? d'un quasi-nom de famille ? d'un bouffon déterminé ? Au chapitre 16 du *Kouo yu* (Tsin yu) figure un bouffon *Che*; *Che* semble être son nom : c'est un personnage important et l'amant de *Li-ki*, femme célèbre, épouse du duc Hien de Tsin (676-651). Han Fei tseu (chap. 17) cite son nom à côté de celui de ministres célèbres.

⁽¹⁾ Nouvelle intervention réclamée d'un Maréchal. Cette fois, ce ne peut guère être qu'un Maréchal de Lou. Déclaration brève de Confucius terminée par un ordre précis qu'il prend sur lui de réclamer.

⁽²⁾ Non seulement dispersion, mais évacuation hors des portes : ce détail ne peut se rencontrer que dans un texte qui place la scène dans un camp.

⁽³⁾ Pas de date. Mais il est remarquable qu'il soit parlé de cette remise sitôt fini le récit de l'exécution. — Le récit comprend deux tentatives de guet-apens, séparés par une réprimande du duc de Ts'i à ses vassaux. Les acteurs de la première sont des gens de Ts'i : Confucius les qualifie de Barbares pour leurs manières et le duc de Ts'i dans son discours aux vassaux prétend avoir été mal guidé par eux et avoir, par leur faute, imité les manières des Barbares et non celle des Anciens (V et VI remplacent la Vertu des Anciens par la Vertu des honnêtes gens. — IV affirme — paroles placées dans la bouche de Confucius — que c'est par les rites que l'on doit se guider mutuellement). — L'intervention des Maréchaux n'est préparée par aucune indication préalable. — Discours brefs. Souci de montrer le respect des rites.

⁽⁴⁾ Expression ambiguë. La suite du texte montre que Confucius joue le rôle d'assistant dans la cérémonie. L'expression employée ici se retrouve dans Sseu-ma Ts'ien VIII et se rapproche des expressions de Sseu-ma Ts'ien VI et du

- Les deux assistants restèrent en bas. *Les deux assistants* III.
 désirèrent se *faire une inclination profonde*. Les rites des III.
 seigneurs et des vassaux furent accomplis parfaite-
 ment⁽¹⁾. *Les gens de Ts'i, (AU BRUIT) DES TAMBOURS ET DES* { III., III.,
 V., VI.
 III. { *HURLEMENTS, s'avancèrent DANS LE DÉSIR DE SAISIR LE DUC* II., III., VII.
 { *DE LOU*⁽²⁾ *CONFUCIUS, gravissant les degrés du tertre* { III., V., VI.,
 { VII., VIII.
 { *SAUF LE DERNIER, dit au marquis de Ts'i*⁽³⁾ : « **Nos deux** III., V., VI.
seigneurs se réunissent pour conclure amitié. C'est I., III., V., VI
 à l'aide des rites que l'on se *guide* 率 mutuellement; III.
 c'est à l'aide de la musique que l'on subit une influence
 化 mutuelle. J'ai appris que LA MUSIQUE DES GRANDES I., V.
 CÉRÉMONIES 嘉樂 N'A POINT DE PLACE AUX RÉUNIONS
 FAITES À LA CAMPAGNE 野合, et que l'offre DES COUPES I., V.
 HI ET SIANG ne se fait point dès qu'on est descendu de
 la salle de réception 堂. *Ces espèces de Barbares* 夷狄 III.
 III. { *之民, qu'est-ce (qu'ils font ici)? Je demande qu'IL Y AIT UN* { III., VI.
 { III., VI.
 { *ORDRE au maréchal l'invitant à les arrêter* 止之⁽⁴⁾. » Le duc III.
 { *Ting (de Lou) dit : « Je le veux ainsi*⁽⁵⁾. » *Le marquis* III.
 { *de Ts'i recula et quittant sa natte*⁽⁶⁾ *dit : « J'ai fait une* III.

Kia yu : (V) *faisant fonction de ministre* : c'est-à-dire assistant normal du prince bien que non conseiller titulaire.

⁽¹⁾ Souci très marqué de décrire rituellement; désir de montrer que les rites furent suivis, chacun restant à sa place.

⁽²⁾ Comme dans III, il s'agit de gens de Ts'i, non de Barbares.

⁽³⁾ Comme dans III, Confucius s'adresse directement au duc de Ts'i.

⁽⁴⁾ Le bref discours de III est remplacé par une longue déclaration où apparaissent : 1° (comme dans III) l'idée qu'il faut se guider d'après les rites; 2° l'opposition classique entre les rites et la musique; 3° (raccrochée par l'intermédiaire de l'idée de musique) la déclaration sur la musique des grandes cérémonies et les coupes sacrificielles qui dans I et V sert à décliner le festin. *Je demande*, cf. VI, et (PLACÉ AILLEURS) V et VI.

⁽⁵⁾ Texte unique dans la série des 8 récits : d'autant plus remarquable que Confucius s'est adressé au duc de Ts'i. L'intervention de son seigneur couvre l'initiative de Confucius.

⁽⁶⁾ Nouveau détail rituel (que III ne donne pas) qui accentue la gravité des excuses.

- faute.* Il se retira et lui-même réprimanda⁽¹⁾ ses grands III.
 { officiers. La réunion terminée, les gens de Ts'i envoyèrent
 III. { des (le) bouffons 優 Tchen 旗 danser au bas de la tente III, V, VI.
 { du seigneur de Lou. Arrogamment 傲, ils (il) firent des V, VI.
 tours 戲, dans le désir d'attendre que le seigneur de
 Lou leur donnât occasion de (le) saisir, (lui) le duc
 Ting (de Lou)⁽²⁾. Confucius soupira⁽³⁾ et dit : « Quand
 un seigneur est couvert de honte 辱, le vassal mérite III.
 { la mort. Qu'on envoie le maréchal appliquer la loi 行法 III, V.
 III. { (aux bouffons) et les décapiter 斬! » Les têtes et les V, VII, II, III
 { pieds (des bouffons) furent dispersés hors des diverses II, III, V, VI
 { portes 異門而出. Sur quoi les gens de Ts'i furent
 effrayés⁽⁴⁾.

V. KIA YU.

Le duc Ting (de Lou) et le marquis de Ts'i se réunirent à Kia-kou. Confucius faisait alors fonction de mi-

⁽¹⁾ La réprimande aux vassaux est placée comme dans III. Mentionnée, elle n'est point décrite.

⁽²⁾ Même disposition que dans III. Les (le?) bouffons sont qualifiés de *Tchen*. S.M.T., chap. 126, p. 2 v°, signale un nain 侏儒, chanteur au service de Ts'in qu'il appelle le bouffon *Tchen*. — Noter que, dans III, il s'agit de bafouer le duc de Lou. Ici, comme dans la première tentative de guet-apens, il s'agit de saisir le duc : cependant le discours de Confucius se borne à dire (comme dans III) : *quand un seigneur est couvert de honte*.

⁽³⁾ Soupirer équivaut à prendre le Ciel à témoin (cf. p. 168) d'une violation des rites qui condamne à employer la manière forte.

⁽⁴⁾ Ce n'est pas le duc qui est rempli de crainte (comp. V, VI, VIII), mais (expression vague et polie) les gens de Ts'i. Confucius réclame une punition. Le récit comporte une double tentative. Il est en gros identique au récit de III, mais le souci de décrire rituellement est encore mieux indiqué par quelques détails. Le discours de Confucius au cours du premier guet-apens serait plus clair, s'il était alors question d'un festin avec cérémonie musicale. Confucius suggère l'expulsion des gens de Ts'i; il demande de façon impérative (cf. III) qu'on envoie les Maréchaux appliquer la loi (le texte ajoute : décapiter, cf. V, VIII), mais il commence par soupirer.

- nistre⁽¹⁾ 攝相事. Il dit (au duc Ting) : « J'ai appris que, VI.
pour les affaires civiles, on doit faire des préparatifs mili-
taires et, pour les affaires militaires, des préparatifs civils.
- VI. { Autrefois, quand des seigneurs sortaient à la fois de leurs
frontières, il fallait que leurs fonctionnaires, au complet, les
accompagnassent. Je vous prie (d'amener avec vous) tous
vos Maréchaux de gauche et de droite⁽²⁾. » Le duc suivit le
conseil. Il arriva à la réunion; le tertre que l'on fit
avait des escaliers de terre à trois marches pour que la VI.
rencontre se fît (selon) le rite des entrevues 相見. Après VI.
VI. { (le rite) des inclinations profondes et (le rite de) céder le
pas 讓 (jang), (les SEIGNEURS) MONTÈRENT (SUR LE TERTRE). III, IV, VI.
Quand fut finie la présentation mutuelle des coupes 獻 VI.
酢⁽³⁾, Ts'i fit venir des gens de Lai, avec des armes, I.
(AU BRUIT) DES TAMBOURS ET DES HURLEMENTS, pour en-^{III, IV,}
lever 却 le duc Ting (de Lou)^{VI, I} (de Lou)⁽⁴⁾. Confucius gravit les^{III, IV, VI,}
degrés et avança pour faire retirer en arrière le prince^{VII, VIII,} I.
I. { (de Lou)⁽⁵⁾. Il dit : « Que les soldats usent de leurs armes
contre ces gens ! Nos deux seigneurs se réunissent^{I, III, IV,}
VI. »

(1) Ici (comme dans Sseu-ma Ts'ien VI) Confucius est dit exercer en l'espèce, mais parce qu'il l'exerçait à demeure, bien que n'étant pas titulaire du poste, la fonction de conseiller-ministre-assistant.

(2) Souci de montrer que Confucius a prévu d'avance le danger (cf. VI). Les Maréchaux étant amenés, Lou se trouve au moins à égalité de force (voir, p. 174, n. 4, les gloses du Tso tchouan suggérant que Ts'i n'a point amené de forces régulières mais simplement utilisé les gens de Lai pour ne pas éveiller l'attention de Lou). Fort, matériellement, Confucius n'aura que plus de liberté pour se conduire en se conformant exactement aux rites.

(3) Le désir de décrire en détail, d'après les règles rituelles, amène un développement plus long et plus concret encore que dans III et IV (cf. VI).

(4) Gens de Lai comme dans I. Le mot *enlever* ne se retrouve que dans I. — VI qui a beaucoup de parties communes avec V, emploie le mot *enlever*, mais à propos des gens de Lai.

(5) Cf. I. Ici, le texte indique avec plus de précision encore que Confucius est monté sur le tertre et y marche. Le thème : *gravir les degrés, sauf le dernier*, est réservé au deuxième guet-apens.

- pour conclure amitié : des captifs des Marches osent, avec I.
des armes, jeter le trouble parmi eux : ce ne sera pas pour le
prince de Ts'i le moyen de donner des ordres aux seigneurs.
Les gens des Marches ne doivent pas prendre part aux conci-
liabules des Chinois; les barbares ne doivent pas jeter le
I. { trouble parmi les seigneuries civilisées; les captifs ne doivent
pas faire obstacle aux traités; les armes n'ont pas à inter-
venir dans les contrats d'amitié. Vis-à-vis des dieux (du
traité), ce serait néfaste; vis-à-vis de la Vertu, ce serait
outrepasser⁽¹⁾ le Droit; vis-à-vis des Hommes, ce serait
manquer aux rites. Un prince ne saurait y consentir. » Le VI.
marquis de Ts'i eut au cœur de la HONTE⁽²⁾. Il fit signe de VI, VII.
VI. { son drapeau 麾 et ÉCARTA CES GENS 避之. Au bout d'un I, VI.
moment⁽³⁾, Ts'i fit faire de la musique du palais 奏宮中
之樂⁽⁴⁾. DES BOUFFONS 俳優 et DES NAINS 侏儒 FAISANT^{(III, IV, VI, VI.}
VI. { DES TOURS s'avancèrent. Confucius, d'une marche rapide⁽⁵⁾, IV, VI, VI.
s'avança et, gravissant les degrés du tertre, SAUF^{(III, IV, VII, VII, VIII.}
LE DERNIER, DIT : « DES GENS DU COMMUN ! QUI JETTENT LE^{(III, IV, VI, II, VI.}

(1) Variante de graphie avec I.

(2) Ts'i éprouve de la honte immédiatement après le discours de Confucius. I dit simplement : *se hâta* de faire écarter. . . . VI marque un temps d'hésitation, puis signale le même sentiment de honte. Cf. VII.

(3) Ici V (et VI) se séparent de III et IV : dans ces derniers, la deuxième tentative a lieu, la réunion une fois levée et dans le camp de Lou (ou à ses abords); ici elle répète la première, à peu de distance et sur le tertre même de la réunion.

(4) Expression commune à V et à VI. — II emploie une expression de même forme : de la musique de nains. — II ne parle que de nains. III et IV ne parlent que de bouffons. — V et VI parlent de nains et de bouffons. (On a vu p. 184, n. 2, que nains et bouffons peuvent désigner le [ou les] même personnage.) — L'expression *musique du palais* n'est pas particulière à V et VI comme M. Chavannes l'indique (S.M.T., t. IV, p. 322, n. 2) : *c'est au contraire une expression toute faite* qui se retrouve au chapitre 45 de Kouan tseu : et ce fait n'est pas sans importance. — Comme pour la première tentative, le texte dit : *Ts'i fit venir, Ts'i fit faire*, sans mettre directement en cause le duc de Ts'i.

(5) D'une marche rapide; ce détail rituel, unique ici, sera utilisé quatre fois par S.M.T., texte VI.

- TROUBLE et l'outrage 榮侮 PARMi LES SEIGNEURS! LEUR II, VI.
 CRIME MÉRITE QU'ON LES CHÂTIE 誅⁽¹⁾. *Je demande*⁽²⁾ que VI.
 le Maréchal de droite se hâte 速 D'APPLIQUER 行 les III, IV.
 châtimENTS 刑. Sur quoi ON DÉCAPITA les nains. *Leurs* IV, VII, II.
 I. { *mainS et leurs pieds furent dispersés EN DIVERS EN-* {VI, II, III,
 DROITS⁽³⁾. *LE MARQUIS DE Ts'i ÉPROUVA DE LA CRAINTE et* {IV, VI.
 eut un sentiment de honte⁽⁴⁾. *Quand on fut sur le point de* I.
 I. { *jurer le traité*⁽⁵⁾, *les gens de Ts'i ajoutèrent au texte :*
 « *Quand l'armée de Ts'i franchira la frontière, si, avec*
trois cents chars armés, vous ne nous suivez pas, soyez témoins
(Vous ! Dieux de) Ce Traité ! » Confucius ordonna à Tseu
 Wou-siuan de répliquer 對 : « *Et vous, si vous exigez des*
 I. { *contributions et le droit d'ordonner, qu'il y ait mêmes*
témoins ! » *Le marquis de Ts'i se proposait de disposer le*
rituel d'un festin 設享禮. Confucius dit à Leang-k'ieou
 I. *Kiu (personnage de Ts'i) : « Le pussé de Ts'i et de Lou,*

(1) Texte commun avec II et VI, sauf une variante d'expression.

(2) II indique que le châtimement suit la formule. V et VI écrivent non pas : « qu'on les châtie » : ordre exprès que Confucius prend sous sa responsabilité, mais « leur crime mérite qu'on les châtie » : jugement et conseil suivi d'une demande dont on ne sait à qui elle s'adresse. *Je demande* se trouve dans IV, MAIS À PROPOS DU 1^{er} GUET-APENS. On verra que VI EMPLOIE LA FORMULE À PROPOS DES DEUX GUETS-APENS. Confucius se montre plus dur : dans IV, après la récidive ; dans V, lors du danger le plus pressant. Dans VI, ses actions sont MODÉRÉES ET SYMÉTRIQUES.

(3) Fait remarquable, on nomme seulement : LES NAINS (après avoir parlé de *bouffons et de nains*), et l'on dit : décapiter. Le texte VI est plus ambigu. L'exécution est placée (cf. VI) après un discours de Confucius qui est commun à II, V et VI. Mais III parle de dispersion hors les portes. La scène dans V et VI se passant sur le tertre, on y dit : dispersés en divers endroits, comme dans III et IV. Mais III et IV parlent de têtes et de pieds. V et VI parlent de mains et de pieds. IV et V parlent de décapitation. III et VI n'en parlent pas.

(4) La crainte est mentionnée par II et par VI (de même que par VIII, guet-apens unique). La honte (indiquée par VI pour le premier guet-apens seulement) est indiquée par VII (guet-apens unique).

(5) A partir d'ici le texte de V est identique au texte I. V est le seul texte à guet-apens double qui fasse mention du traité et du festin. (On a vu que IV fait une allusion au festin.

Monseigneur, ne le connaissez-vous pas? Quand l'affaire 1. traitée est conclue, si par surcroît l'on offre un festin, c'est imposer trop de peine aux officiers. D'ailleurs, LES COUPES I, IV. HI ET SIANG ne doivent point sortir des portes et la MUSIQUE I, IV. DES GRANDES CÉRÉMONIES N'A POINT DE PLACE AUX RÉUNIONS FAITES À LA CAMPAGNE. Si l'on offrait un banquet et qu'il
 I. *fût complet, ce serait rejeter les règles rituelles; s'il n'était pas complet, ce serait se servir de paille (quand il faudrait du grain). Si l'on se sert de paille, un seigneur est couvert de honte; si l'on rejette les règles rituelles, le renom devient mauvais. Seigneur, pensez-y! un festin doit servir à faire éclater la Vertu. S'il n'en peut être ainsi, qu'on en reste là! » En fait, il n'y eut pas de festin. Le marquis de Ts'i, de retour chez lui, réprimanda⁽¹⁾ ses vassaux : « A Lou, c'est VI. avec la VERTU 道 des honnêtes gens 君子 que l'on seconde III, VI. le seigneur; VOUS SEULS, vous m'instruisez de la Vertu III, VI. VI. III, VI. 道 DES BARBARES. Vous m'avez fait être coupable 得有 III, VI. VI, 罪. » Sur quoi il remit 歸 (à Lou) les quatre villes et le VI. domaine de Wen-yang qu'il lui avait pris⁽²⁾.*

VI. (SSEU-MA TS' IEN. BIOGRAPHIE DE CONFUCIUS.)

La dixième année du duc Ting, au printemps, (Lou) fit la paix avec Ts'i. En été, un grand officier de Ts'i,

⁽¹⁾ A partir d'ici V (comme VI) se rencontrent avec III : mais les variantes sont remarquables. La réprimande est placée par V et VI après le retour à Ts'i. L'expression *honnêtes gens*, commune aux deux textes, remplace l'expression *les anciens*. III qui admet que les agresseurs ne sont pas des Barbares raccorde plus aisément que V et VI les termes de la réprimande à son récit. En revanche, dans III, l'expression *comment faire* n'a pas de réponse. Elle en a une implicite, dans V (remise des domaines à Lou) et explicite dans VI.

⁽²⁾ Le récit du *Kia yu* est le plus chargé de tous, sinon en détails (cf. VI), du moins en événements. Il contient la substance de tout ce qui se trouve dans tous les autres. Il est le seul qui ait de longues parties communes avec I.

Li Tch'ou dit au duc King (de Ts'i) : « Lou se sert de Confucius : cette circonstance est un danger pour Ts'i⁽¹⁾ ». Alors, le duc de Ts'i envoya un ambassadeur pour inviter (le duc de) Lou à une réunion pour conclure amitié 合會 à Kia-kou⁽²⁾. Le duc Ting de Lou, donc, avec ses chars ordinaires et dans des dispositions amicales 好, allait partir⁽³⁾. *Confucius faisait fonction de* v.

- ministre. Il dit (au duc Ting) : « J'ai appris que, pour les affaires civiles, on doit faire des préparatifs militaires et, pour les affaires militaires, des préparatifs civils. Autrefois, quand des seigneurs sortaient des frontières, il fallait que leurs fonctionnaires, au complet, les accompagnaient. Je vous prie (d'amener avec vous) tous les Maréchaux de gauche et de droite. »* Le duc dit : « Je le veux ainsi ». Il prit avec lui tous ses Maréchaux de gauche et de droite. Il se réunit avec le marquis de Ts'i à Kia-kou. On fit un tertre pour la cérémonie avec des esca- v. *liers de terre à trois marches afin que l'on pût faire les rites de la rencontre aux réunions et ceux des entre- v. vues⁽⁴⁾. Après le rite des inclinations profondes et le rite de céder le pas (LES SEIGNEURS) MONTÈRENT (SUR LE TERTRE). III, IV, V. Quand le rite de la présentation mutuelle des coupes 獻 v.*

Même dans le récit des guet-apens où il est très près du récit de VI (s'écartant comme lui de III et IV) il diffère de VI par un détail commun avec I (la montée de Confucius sur le tertre).

(1) Le rôle de Li Tch'ou est analogue dans I et dans VII.

(2) La phrase indique à mots couverts un guet-apens concerté.

(3) Le duc de Lou va tomber dans le guet-apens. — On remarquera que toutes les réunions mentionnées par le *Tso Tchouan* se font bien à titre de rites civils et en habits civils, mais que des soldats sont amenés. *S.M.T.* prépare et rend vraisemblable l'intervention de Confucius qui a le pressentiment du danger. Le texte V ne prend pas tant de précautions. Sseu-ma Ts'ien, en revanche, après avoir bien expliqué pourquoi l'on emmenait les Maréchaux ne fait plus Mention d'eux dans tout son récit.

(4) Développement analogue à V mais plus explicite et plus détaillé.

酬 fut fini, du côté de Ts'i il y eut un officier qui, d'une marche rapide, s'avança et dit ⁽¹⁾ : « Je demande que l'on fasse (faire) de la musique des Quatre Orientes 奏四方之樂 ⁽²⁾ ». Le duc King (de Ts'i) dit : « Je le veux ainsi ⁽³⁾ ». Sur quoi, guidons de plume, guidons de poils, plumes, genouillères, piques, haliebardes, épées, boucliers, (AU BRUIT) DES TAMBOURS ET DES HURLE- III, IV, V. MENTS, arrivèrent ⁽⁴⁾. Confucius, d'une marche rapide, v.

⁽¹⁾ Développement particulier à S.M.T. Il a pour but d'amener la déclaration du prince de Ts'i, qui rend manifeste sa responsabilité dans le guet-apens. — Noter le détail rituel [quatre fois reproduit par S.M.T. (VI), une fois par le Kia yü] : d'une marche rapide : démarche que les rites imposent en présence d'un supérieur. Plus un chef étant haut placé a le devoir et la fonction d'être immobile, plus les sous-ordres doivent se hâter.

⁽²⁾ Le texte V qui emploie (pour la deuxième tentative) une expression toute faite (*musique du palais*) emploie (pour la première) une expression concrète (*fit venir des gens de Lai*) par où il se rapproche de l'ainsi que de Sseu-ma Ts'ien, texte VII. Mais Sseu-ma Ts'ien, dans la biographie de Confucius, emploie deux fois des expressions consacrées : et, ici, les gens de Lai disparaissent. — M. Chavannes a très justement noté que la musique des 4 orientes est la musique appelée par le Tcheou li : musique des 4 (peuples) Barbares 四夷樂 (cf. trad. Biot, t. II, p. 67).

⁽³⁾ Responsabilité affirmée publiquement.

⁽⁴⁾ Aux tambours et aux hurlements mentionnés par III, IV et V s'ajoute ici une description brillante. Le mot *genouillères* semble difficile à expliquer (cf. la note 3 de M. Chavannes, S.M.T., t. IV, p. 321). Il est en fait très remarquable : le mot 袂 désigne les genouillères et aussi les vêtements des Barbares du Sud (Man) [cf. Chouo wen] et plus particulièrement ceux des Barbares de la région entre la Houai et le Fleuve Bleu. — D'autre part, le Tcheou li parle de la musique des quatre peuples barbares à propos d'un officier nommé « le préposé aux bottines de cuir » (Tcheou li, trad. Biot, t. II, p. 67), qui, ainsi que le porte-guidon à queues de bœuf (cf. *ibid.*, t. II, p. 64), a sous ses ordres les danseurs des quatre régions 四方之舞. Les glossateurs expliquent son titre par le fait que les danseurs barbares portaient les chaussures de cuir. Un sous-ordre est le chef des danseurs Mei 昧 (ce mot a le sens de cuir rouge), chargé des danses de l'Orient (cf. Biot, *ibid.*, p. 63). Le mot *mei* désigne aussi les genouillères de couleur garance. — Or, le Yu kong (cf. S.M.T., t. I, p. 108) déclare que les Barbares des Iles (Chou king) ou Barbares des Niao (= Oiseaux. S.M.T.) [ce sont des Barbares de l'Est] offrent en tribut des vêtements de peaux. Tcheng Hiuan indique que ces Barbares se nourrissaient

s'avança gravissant les degrés (du tertre), SAUF LE { III, IV, V, VII, VIII. *DERNIER, leva en l'air ses manches* ⁽¹⁾ *et dit : « Nos deux* III, IV, V. *seigneurs se réunissent pour conclure amitié. La I, III, IV, V. musique des barbares qu'a-t-elle à faire ici* ⁽²⁾ *! Je* IV. *demande qu'un ordre soit donné et que les officiers* III, IV. *enlèvent* 劫 *ces gens. » Ils ne s'en allèrent pas* 不去 : *de* I. *tous côtés l'on regardait Yen tseu et le duc King (de* Ts'i). *Le duc King (de Ts'i) eut au cœur de la* HONTE ⁽³⁾. *Il fit* { V, V, VII, V. *signe de son drapeau* 麾 *et* EXPULSA CES GENS 去之 ⁽⁴⁾. *Au* I, V. *bout d'un moment* ⁽⁵⁾, *du côté de Ts'i il y eut un officier* V. *qui, d'une marche rapide, s'avança et dit : « Je demande que l'on fasse faire de la musique du palais* 奏 *宮中之樂. » Le duc King (de Ts'i) dit : « Je le veux ainsi* ⁽⁶⁾. *» DES BOUFFONS* 優倡 *et* DES NAINS 侏儒 *FAISANT* { III, IV, V, II, V.

d'oiseaux et de quadrupèdes. K'ong Ngan-kouo ajoute qu'ils en portaient la peau afin d'écarter les dangers de l'eau (afin de ne pas être mangés par les animaux aquatiques) [voir plus loin, p. 261]. Le Kouo ti che leur donne comme nom : Mei-ho 韃靼 (genouillères de cuir, chaussures de cuir). — On remarquera que le Tcheou ti présente les danses et musiques des 4 Orients comme destinées à être exécutées hors des portes, c'est-à-dire, en plein champ. (Cf. I, IV et V : musique des grandes cérémonies.)

⁽¹⁾ Ici VI se sépare de V (Confucius ne saurait manquer en aucun cas à la lettre des rites) et ajoute un nouveau détail rituel : *leva en l'air ses manches. — On remarquera que la scène se prête bien au dessin.*

⁽²⁾ Mouvement analogue à III, IV (ces espèces de Barbares qu'ont-ils à venir?).

⁽³⁾ Mouvement analogue à III, IV et non à V. Mais V ne nomme point ici le Maréchal. III et IV le nomment. Sseu-ma Ts'ien qui a pris soin d'introduire les Maréchaux au début de son récit parle simplement d'officiers. — Rien n'indique à qui Confucius s'adresse : de même dans V (et I); dans III et IV Confucius s'adresse au duc de Ts'i.

⁽⁴⁾ L'ordre n'est pas donné (ni exécuté). Le duc de Lou ne dit rien (cf. IV). Un temps est marqué (cf. I, hâte du duc de Ts'i). Un détail particulier à S.M.T. : les assistants regardent Yen tseu (qui n'apparaît que dans ce texte et à ce moment et qui ne fait rien) : c'est alors que le duc a honte : mise en scène de la contrainte qu'exercent les rites par l'intermédiaire de l'opinion.

⁽⁵⁾ Même disposition que V.

⁽⁶⁾ La symétrie est poussée jusque dans le moindre détail.

- V. { DES TOURS s'avancèrent Confucius, d'une marche rapide, IV, V, V.
 s'avança gravissant les degrés (du tertre) SAUF LE { III, IV, V,
 DERNIER et dit : « DES GENS DU COMMUN ! QUI JETTENT LE { VII, VIII.
 TROUBLE et l'illusion PARMI LES SEIGNEURS ! LEUR CRIME II, II, V.
 MÉRITE QU'ON LES CHÂTIE. Je demande QU'UN ORDRE SOIT V, III, IV.
 DONNÉ aux officiers et que les officiers appliquent
 la loi 加法. » Les mains et les pieds des danseurs furent { V, II, III,
 dispersés en DIVERS ENDROITS 異處. Le duc King (de { IV, V.
 V. { Ts'i) ÉPROUVA DE LA CRAINTE et fut ému. Il comprit qu'il { III, III, IV, V.
 ne s'était pas conformé au Droit 義⁽¹⁾. A son retour il { II, IV VI, V.
 eut une grande colère et donna cet avertissement à ses
 vassaux⁽²⁾ : « A Lou, c'est avec la VERTU 道 des honnêtes V, III, V.
 gens 君子 que l'on seconde le seigneur ; VOUS SEULS, V, III, V.
 vous m'instruisez de la vertu 道 DES BARBARES. Vous m'avez V, III, V, V,
 III, V. { fait coupable auprès du seigneur de Lou. Comment IV.
 faire⁽³⁾ ? » Un officier s'avança et lui répondit : « Un
 honnête homme 君子 qui a fait une faute, s'en excuse
 avec des réalités. Les gens de peu 小人 qui ont fait
 une faute, s'en excusent par des mots. Seigneur, si
 vous êtes affligé de la chose, excusez-vous avec des
 réalités. » Sur quoi le marquis de Ts'i remit (à Lou) les v.
 domaines de Yun, Wen-yang et Kouei-yin qu'il lui avait
 pris, afin de s'excuser de sa faute⁽⁴⁾.

(1) Après un récit analogue à V, S.M.T. ajoute un développement explicatif et moral. (Noter le mot *Droit*, caractéristique de l'école confucéenne.) — Aucune mention du traité ni du festin.

(2) La réprimande est placée comme dans V.

(3) Le « comment faire » reçoit une réponse explicite; elle est donnée par un vassal inconnu. Mais on remarquera que la glose de Ho-hieou attribue le conseil à Yen tseu : Le marquis de Ts'i à son retour de Kia-kou dit à Yen tseu : « Je me suis mis en faute vis-à-vis du marquis de Lou. Comment faire ? » YEN TSEU répondit : « Un honnête homme s'excuse d'une faute 謝過 avec des réalités, les petites gens s'en excusent avec des mots. Je vous prie de rendre à Lou les villes que Ts'i lui a prises. »

(4) Récit analogue à V (traité et festin supprimés), moins chargé de ma-

VII. (SSEU-MA TS'ÏEN. HIST. DE TS'Ï.)

La quarante-huitième année, (le duc King de Ts'ï) eut une réunion pour conclure amitié avec le duc Ting de Lou à Kia-kou. Li Tch'ou (personnage de Ts'ï) dit (au duc King de Ts'ï) : « *Confucius est savant en matière I. de rites, mais il n'a pas de courage. Je vous demande d'ordonner que les gens de Lai fassent de la musique. I. Par ce moyen VOUS SAISIREZ LE PRINCE DE LOU et pourrez* ^{II, III, IV.} *réaliser vos désirs* ^{I.} (1). Le duc King de Ts'ï trouvait nuisible que Confucius fût conseiller 相 (assistant, ministre) de Lou (2) : il avait peur qu'il ne fût obtenir (à Lou) l'Hégémonie 霸. Aussi suivit-il le plan de Li Tch'ou. Sitôt commencée la réunion, il fit avancer les musiciens de Lai (3). Confucius gravit les degrés et ^{III, IV, V, VI, VIII.} commanda aux officiers de saisir les gens de Lai et de LES DÉCAPITER 斬 (4). En utilisant les rites, il 讓 (jang) ^{IV, V.} obligea à céder le duc King (de Ts'ï) : le duc King plein de HONTE (5), rendit à Lou les terres qu'il lui avait ^{V, VI.} prises (6), puis termina la réunion et s'en alla (7).

tière, plus riche en détails rituels, remarquable par la symétrie minutieuse des deux guet-apens. Le trait caractéristique est le remplacement, par une expression rituelle, de la mention des gens de Lai.

(1) Même mouvement que dans I.

(2) Le mot 相 assistant est très nettement pris ici, où il est employé tout seul, dans le sens de conseiller permanent, ministre.

(3) Les gens de Lai qui ont disparu du récit précédent reparaissent ici, mais à titre de MUSICIENS.

(4) Confucius gravit les degrés : geste considéré comme essentiel et gardé dans un récit bref : à prendre l'expression à la lettre, Confucius gravit tous les degrés (comp. VI). De même (au contraire encore de VI) Confucius donne un ordre et prononce la sentence de décapitation.

(5) Le duc de Ts'ï éprouve de la honte, non de la crainte.

(6) *Contradiction absolue* avec VI : les domaines sont rendus avant le retour à Ts'ï et avant de lever la réunion, c'est-à-dire sur le tertre même.

(7) *Nouvelle contradiction* : une seule tentative, faite avec des gens de Lai con-

VIII. (SSEN-MA TS'ÏEN. HIST. DE LOU.)

La dixième année, le duc Ting (de Lou) eut une entrevue avec le duc King de Ts'i à Kia-kou, Confucius faisant l'office d'assistant-conseiller ⁽¹⁾. (Le duc de) Ts'i désirait attaquer par surprise (le duc de) Lou. Confucius, en utilisant les rites, gravit les degrés (du tertre) et châtia 誅 les musiciens irréguliers 淫樂 de Ts'i ⁽²⁾. LE MARQUIS DE TSI ÉPROUVA DE LA CRAINTE et s'arrêta (dans son entreprise) ⁽³⁾. Il rendit à Lou les terres qu'il lui avait prises et s'excusa de sa faute ⁽⁴⁾.

La filiation des textes.

Examinons ces récits et bornons-nous à la critique des textes.

Comme de juste, il paraîtra qu'ils dérivent de deux manuscrits et que la dérivation ne s'est point faite sans qu'ils ne se soient contaminés les uns les autres.

Le *Sin yu* (IV), d'une part, le *Kia yu* (V) et *Sseu-ma Ts'ïen* (VI), d'autre part, donnent des versions qui ont un aspect

sidérés comme des musiciens. Deux expressions caractéristiques : Ts'i a peur que Confucius ne fasse obtenir l'Hégémonie à Lou. — Confucius, rien qu'en se servant des rites, oblige Ts'i à céder et à rendre IMMÉDIATEMENT les domaines.

⁽¹⁾ Confucius n'est plus ministre : une expression ambiguë (cf. IV) dit qu'il fit ou faisait office de ministre-assistant.

⁽²⁾ Même soin que dans VII d'affirmer que Confucius agit en utilisant la force des rites. Gravit-il ou non tous les degrés ? — L'ordre et la responsabilité du châtiment (lequel ?) lui sont attribués. — Les acteurs ne sont désignés que sous le nom de musiciens irréguliers (gens de Lai ? de Ts'i ? bouffons ? nains ?).

⁽³⁾ Crainte et non honte, cf. VII.

⁽⁴⁾ M. Chavannes traduit 謝過 par « après avoir fait des excuses s'en retourna » ; cette version est impossible (cf. p. 192, n. 3) et fait perdre toute sa valeur au texte. — Court récit où demeurent l'acte de monter sur le tertre, le châtiment, la victoire morale impliquant une victoire matérielle IMMÉDIATE.

complet et qui s'opposent. Le *Sin yu* est très proche de *Kou-leang* (III). *Sseu-ma Ts'ien* et le *Kia yu* se rapprochent du *Tso tchouan* (I) et de *Kong-yang* (II).

Le *Kia yu* est la plus tardive des œuvres du groupe. *Sseu-ma Ts'ien* a connu les trois commentaires du *Tch'ouen ts'ieou* ⁽¹⁾; l'auteur du *Sin yu* les connaissait de même. On admettra que les cinq derniers textes dérivent des trois premiers.

Le *Kou-leang* (III) donne un récit développé (qui est suivi par le *Sin yu*) : il forme la version B. A cette version s'oppose la version adoptée par *Sseu-ma Ts'ien* (IV) et le *Kia yu* (V); elle semble résulter d'une combinaison du *Tso tchouan* et de *Kong-yang* ⁽²⁾ : ceux-ci constituent les éléments d'une version C (= I + II) [reconstituée dans V et VI].

Kou-leang (III) narre deux tentatives de guet-apens. Le *Tso tchouan* (I) en conte une et *Kong-yang* (II) en conte une aussi. La tentative décrite par le *Tso tchouan* (I) paraît se rapprocher de la première tentative racontée par *Kou-leang* (III); la tentative décrite par *Kong-yang* (II) paraît se rapprocher de la deuxième tentative racontée par *Kou-leang* (III). *Kou-leang*, dont le récit diffère au moins dans le détail des deux autres, représente une tradition indépendante.

Kong-yang et le *Tso tchouan* représentent-ils deux autres traditions, ou dérivent-ils d'une source commune ? *Leurs récits sont-ils contradictoires ou complémentaires ?*

Sseu-ma Ts'ien (comme le rédacteur du *Kia yu*) connaît les trois commentaires; s'il avait jugé contradictoires les récits du *Tso tchouan* et de *Kong-yang*, pourquoi les aurait-il combinés

⁽¹⁾ *S.M.T.*, introd., p. cli.

⁽²⁾ La combinaison est très sensible dans le *Kia yu*; elle est moins sensible dans *S.M.T.*, VI, où le désir d'employer des expressions à valeur rituelle a conduit l'auteur : 1° à remplacer par *musique de palais* la *musique de nains* de *Kong-yang*; 2° à masquer les gens de Lai sous une expression symétrique : *musique des quatre Orients*. *S.M.T.*, VII, montre une utilisation plus directe du *Tso tchouan*,

alors qu'il pouvait, comme a fait le *Sin yu*, suivre la version de *Kou-leang*? Sseu-ma Ts'ien, en estimant que ces récits sont complémentaires, a-t-il pu se tromper? Il était au courant des controverses sur les trois commentaires du *Tch'ouen ts'ieou*; c'est par lui qu'on connaît un tournoi littéraire où, pendant le règne de l'empereur Wou, les partisans de *Kong-yang* affrontèrent les partisans de *Kou-leang* ⁽¹⁾.

Tous les textes, sauf le *Tso tchouan*, signalent des exécutions capitales. Il faudrait, semble-t-il, si l'on supposait que le *Tso tchouan* a voulu présenter un récit complet, admettre qu'il a cherché à nier un fait que tous les autres auteurs attestent ⁽²⁾. La difficulté disparaît, si l'on accepte de considérer comme complémentaires le *Tso tchouan* (I) et le *Kong-yang* (II).

Sseu-ma Ts'ien et l'auteur du *Kia yu* en ont ainsi jugé. La version C reconstituée par eux s'oppose à la version B (*Sin yu* et *Kou-leang*), mais le même dessin d'ensemble se retrouve dans l'une et dans l'autre. Les deux princes étant sur le tertre de la réunion, des gens armés (I, gens de Lai; III et IV, gens de Ts'i; V, gens de Lai; VI, danseurs barbares) essaient d'enlever ou de saisir le duc de Lou. Confucius écarte le danger. Les deux princes étant encore sur le tertre [II(?), V et VI] ou bien la réunion étant terminée et le duc de Lou revenu dans sa tente (III, IV), des nains (II) ou des bouffons (III, IV) ou encore des bouffons et des nains (V, VI) viennent faire des tours. Confucius les fait châtier (II) ou décapiter (IV, V); leurs membres (V, VI) ou bien leurs têtes et leurs

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, introd., p. CLI.

⁽²⁾ On verra plus loin que cette remarque est superficielle. Le *Tso tchouan* écrit que l'on écarta 辟 les gens de Lai. 辟 a d'autres sens qu'écarter : cette traduction n'est adoptée que sous l'influence des textes symétriques du *Kia yu* 避 et de Sseu-ma Ts'ien 去 : ces deux mots veulent dire «écarter» (mais aussi «éliminer»). [Or, l'élimination de l'impur entraîne un rite d'écartèlement].

pieds (II, III, IV) sont dispersés (II, V, VI) ou jetés hors des diverses portes (III, IV).

Pour le premier épisode, l'opposition entre B et C se réduit à ceci : B qualifie les auteurs de l'attentat de gens de Ts'i (ayant des mœurs de Barbares) et C les qualifie de gens de Lai (sujets de Ts'i, de race barbare). Pour le deuxième épisode, la divergence porte non pas tant sur les acteurs que sur le lieu et le temps de la scène : la dispersion des membres hors les portes (B) ou la dispersion pure et simple (C) se rattachant au fait que la scène se passe sur le tertre (C), ou bien, la réunion terminée, dans le camp de Lou (B). Sur le deuxième point, la variante peut paraître d'importance faible; sur le premier, on peut facilement expliquer la divergence en rappelant que le lieu de l'entrevue est Kia-kou, *pays de Lai annexé par Ts'i*. — Rien n'empêche que B et C ne dérivent d'une version ancienne A qui serait la *version originale* et donnerait accès à la *vérité historique*.

Or, remarquons que *Kou-leang* introduit de façon bizarre le récit du deuxième guet-apens. Il le place après des excuses publiques et formelles du duc de Ts'i et une réprimande aux vassaux où le duc paraît, même dans le privé, marquer un repentir sincère. Ajoutons que la réprimande se termine par une question qui reste sans réponse : « Comment faire ? » Le *Sin yu*, qui suit *Kou-leang*, a le sentiment de la gaucherie de cette réprimande sans réponse et sans effet. Il la réduit en effet à un mot. Le glossateur de *Kong-yang* place la réprimande après le retour du duc à Ts'i⁽¹⁾; de même Sseu-ma Ts'ien. Ici, comme là, elle se termine par la question : « Comment faire ? » Mais un conseil répond à la question⁽²⁾ :

(1) On remarquera que la glose de *Ho-hieou* au *Kong-yang* est utilisée sans embarras pour commenter le passage du *Kou-leang* qui fait faire la réprimande au milieu de la réunion.

(2) Le conseil est donné par Yen tseu, dans la note de *Ho-hieou*.

« Excusez-vous avec des réalités. » Le duc alors rend les territoires relatés, grâce à Confucius, dans le traité du *Tso tchouan* : cette remise est un fait noté par le *Tch'ouen ts'ieou* et signalé peu de temps après la mention de l'entrevue. Il y a plus : non seulement dans la version C (reconstituée par Sseu-ma Ts'ien), le deuxième guet-apens ne se présente pas de façon inexplicable, mais encore le châtement terrible des danseurs se comprend aisément, car ils mettent en danger le duc de Lou, et il se motive par une incrimination sérieuse : celle de jeter le trouble parmi les seigneurs. S'ils ne sont venus que pour se moquer (III) du duc de Lou, la punition paraîtra excessive. Ici encore, le *Sin yu* (IV) présente une rédaction qui veut justifier la version (B) commune à lui et à *Kou-leang* : il affirme que les danseurs cherchaient une occasion de saisir le duc de Lou. Ceci se comprend quand le duc est sur le tertre, isolé, désarmé : est-ce admissible quand la scène se place dans le camp où le duc est gardé par ses maréchaux ?

Plus vraisemblable que la version B, la version C peut être estimée plus proche de la version originale et de la vérité historique. Sseu-ma Ts'ien lui apporte son crédit, le *Kia yu* la confirme et tout assure que l'auteur de cet opuscule possédait des documents indépendants.

On doit donc se représenter les faits ainsi :

Li Tch'ou et le duc de Ts'i ont organisé un premier guet-apens pour lequel ils emploient des gens du pays, des natifs de Lai, évitant ainsi d'éveiller l'attention. Au cours de cette exhibition toute naturelle de danseurs locaux, ils espèrent saisir le duc de Lou. Grâce à Confucius, leur tentative échoue. On la renouvelle à l'aide des danseurs privés du duc de Ts'i. Confucius déjoue à nouveau l'embûche. Il y a récidive et il s'agit de gens méprisables : Confucius exige un châtement. Il réussit à impressionner les gens de Ts'i : se reconnaissant

battus, ils exécutent le traité d'alliance de façon satisfaisante pour Lou.

Sseu-ma Ts'ien comprend ainsi les faits; les documents sont près de lui; il sait les critiquer : c'est un historien.

De semblables observations critiques peuvent être judicieuses; elles peuvent conduire à une opinion vraisemblable sur la filiation des récits et, à la rigueur, sur la façon dont a *pu* se passer l'événement. Mais tout cela n'est que du vraisemblable, but ordinaire de la critique. Qui prouve que ce soit le vrai ?

Qui prouve en particulier qu'avant Sseu-ma Ts'ien, le *Kou-leang* n'a pas combiné des traditions analogues à celles du *Tso tchouan* et du *Kong-yang* ?

Admettre une pareille filiation revient, en apparence, à ne plus placer au même niveau de créance les trois commentaires du *Tch'ouen ts'ieou*. Mais, si l'hypothèse fait apparaître dans le *Kou-leang* un travail de compilation, ne peut-elle, du même coup, suggérer l'importance qu'a eue chez les deux autres, le travail de reconstruction ? Elle amène à sentir qu'en Chine — et, peut-être ailleurs — la matière historique tire sa substance non pas tant des faits que des opinions des auteurs sur les faits.

Le métier d'historien a toujours consisté à prendre, dans un ensemble traditionnel, ce qui peut s'arranger de façon vraisemblable et à l'élire comme vérité de fait. Mais l'important, quand on établit une hiérarchie entre des traditions, est de ne rien préjuger sur les faits ni sur leur enchaînement. Quand nous aurons rangé en ordre les opinions des historiens chinois, quand nous aurons compris leurs méthodes de travail et les idées qui les inspirent, nous resterons encore en présence de deux ordres de faits : les faits contenus dans les récits, les faits que constituent les opinions.

Le problème ainsi se déplace. Il devient plus historique, car il se charge d'histoire sociale. On n'a plus à rechercher, de façon plus ou moins arbitraire, deux ou trois versions, déclarées principales et diversement combinées ou simplifiées. On préfère se mettre en face de huit opinions d'auteurs. Le problème prend alors un tout autre aspect et l'on dispose, pour le résoudre, de huit faits comparables.

Histoire et hagiographie.

Par une chance précieuse, trois de ces faits se présentent pour la comparaison dans des conditions remarquables : ces faits sont trois opinions du même auteur. Sseu-ma Ts'ien, quand il écrit la biographie de Confucius, construit un récit où figure un double guet-apens et qui a même allure que les récits du *Sin yu* et du *Kia yu* : il y semble emprunter surtout à *Kong-yang*. Quand il écrit l'histoire de Lou (VIII) ou de Ts'i (VII) il compose une rédaction où ne figure qu'un seul guet-apens; il semble emprunter surtout au *Tso tchouan*.

La version qu'il présente alors suppose inadmissible la combinaison du *Kong-yang* (II) et du *Tso tchouan* (I); il affirme en effet (VII) que ce furent *les musiciens de Lai* (comp. I) que, dès le début de la réunion, Confucius ordonna de décapiter; ou bien il déclare (VIII) que Confucius châtia *les musiciens irréguliers* de Ts'i, employés à attaquer par surprise le duc de Lou. Placer [ceci est très net au moins dans l'histoire de Ts'i (VII)] l'exécution au début de l'assemblée revient à déclarer *contradictoires et non complémentaires* les récits de *Kong-yang* (II) et du *Tso tchouan* (I).

La critique de Sseu-ma Ts'ien aboutit à des résultats opposés quand il veut raconter les mêmes faits en composant un exposé historique ou en rédigeant une vie de Saint.

Les récits où un double guet-apens est narré, ne sont pas les seuls à avoir l'allure de récits complets. Les deux brefs résumés de Sseu-ma Ts'ien (VII et VIII) ont ce caractère et, par suite, il n'y a pas de raison de le dénier au *Tso tchouan* : voilà un groupe de trois relations historiques. Le *Kia yu* et le *Sin yu* sont des ouvrages à prétentions morales : ils présentent, ainsi que Sseu-ma Ts'ien biographe (VI), des narrations hagiographiques. Les principes de la composition diffèrent, dans l'un et l'autre cas, au point de faire que le même auteur se soit imposé des contradictions formelles. Essayons de dégager ces principes.

La plus parfaite des narrations hagiographiques est donnée par Sseu-ma Ts'ien (VI); le *Tso tchouan* offre le modèle des exposés historiques (I). Comparons-les. — Ce sont des récits impeccablement ordonnés.

Celui de Sseu-ma Ts'ien est remarquable par la symétrie et par la progression de l'intérêt. Il a son exorde et sa conclusion. Le duc de Ts'i craint la concurrence de Lou qui possède *un sage conseiller*. Sur la suggestion d'un *vassal injuste*, il tente une action de force contre le rival qu'il pressent. Quand le coup a échoué, sur le conseil d'un *sage* qu'inspire la morale des *honnêtes gens*, il reconnaît sa faute et veut gagner l'affection de Lou en abandonnant le profit de ses victoires. C'est le triomphe de l'*esprit de modération (jang)*, des vertus civiles et de la morale confucéenne. — Confucius est l'auteur du triomphe : tout le récit est arrangé pour montrer son *esprit de modération*. Jamais il ne donne un ordre de lui-même; il demande qu'un ordre soit donné. Il ne requiert pas l'intervention des maréchaux de Lou, bien que, par prudence et à la suite d'un pressentiment digne d'un Sage, il les ait fait emmener. Il suggère, ménageant l'honneur du duc de Ts'i, que l'on donne un ordre aux officiers, en évitant de dire qui leur donnera l'ordre et s'il sera donné à ceux de Lou ou à ceux de

Ts'i. Il invoque des motifs courtois : les danseurs qui gênent la réunion amicale des seigneurs ou qui jettent le trouble parmi eux, offensent le duc de Ts'i tout autant que le duc de Lou. Il attend une récidive pour exiger une sanction grave : il prend soin de noter qu'elle ne sera appliquée que contre des gens du commun et qu'elle est conforme à la loi. Il veut agir par la force des rites et celle du droit. Le cas de nécessité ne lui fait point oublier qu'un vassal en présence de seigneurs doit observer cette règle de l'étiquette : une marche rapide. Il se souvient, dans cette scène désordonnée, du geste convenable : élever en l'air ses manches. Jamais, *en aucun cas*, il ne monte sur le tertre réservé aux princes. — A l'aide de gestes rituels, protocolaires et mesurés, mais *contraignants*, le Sage arrive à faire naître dans le cœur du duc de Ts'i un sentiment de honte, puis un sentiment de crainte; il parvient à faire avouer à cet ambitieux confiant dans la force que les mœurs barbares et violentes n'ont pas la valeur de la morale rituelle. — Quels succès aurait obtenus le duc Ting de Lou, si, au lieu de charger, pour peu de temps, Confucius des fonctions de ministre, il en eût fait *son conseiller ordinaire* ⁽¹⁾ !

Sobre en gestes et riche en discours, le récit du *Tso tchouan* est arrangé pour n'oublier aucun des principaux moments d'une entrevue seigneuriale : *la réunion, le serment, le banquet*. A chacune de ces trois occasions, Confucius sait inventer un discours heureux et montre la présence d'esprit qui convient au Héraut d'un Prince. Non seulement il sait improviser des formules appropriées, qui sont des parades : il se montre disert, quand il en est temps. A propos du festin comme à propos de l'entrevue, il raisonne en agencant des principes de rituels. Il contraint par la parole, tandis qu'ailleurs il contraint par les gestes. Ce n'est point sur ceux-ci que l'attention de

(1) Voir plus loin p. 206, n. 1.

l'auteur s'est portée. Il indique, au début, un geste de son héros que la plupart des hagiographes ont trouvé trop brutal ⁽¹⁾. Mais voici, précisément, quelle est, dans le *Tso tchouan*, la progression de l'intérêt. A la fin du récit, au moment où les hagiographes, après une préparation savante, montrent Confucius s'armant enfin contre les récidivistes, le *Tso tchouan* nous présente ce modèle des orateurs et des conseillers d'État arrivant à supprimer, sans geste aucun et par la force seule de la persuasion, un plan dangereux de récidive. — Le duc de Lou aurait-il pu avoir à ses côtés *meilleur assistant* ⁽²⁾ ?

La composition d'un récit d'histoire.

Quand un auteur compose une chronique, comme le *Tso tchouan*, il ne veut point produire un répertoire où l'on ira chercher des faits, mais un manuel où l'on pourra se renseigner sur les recettes oratoires dont la vie publique rend la science nécessaire. Quand tel autre auteur entreprend une composition hagiographique, ce n'est point, non plus, pour recueillir des faits, mais bien pour présenter une collection de gestes édifiants dont l'arrangement concerté manifestera la vertu contagieuse de qui l'on propose comme Patron spirituel. Mais, qu'il vise à l'éducation civique ou à la sanctification, celui-là seul atteint le but qui sait composer avec vraisemblance : il doit, en bon historien, s'inspirer des idées communes qui s'imposent à lui comme à ses lecteurs.

Du même effort qu'il se prouve historien, il crée les faits historiques.

Un récit d'histoire (il ne s'agit ici que d'histoire chinoise)

⁽¹⁾ Monter sur le tertre et tirer en arrière le duc de Lou. Le *Kia yu* seul mentionne ce geste : les autres récits prennent soin de le nier.

⁽²⁾ Voir plus loin, p. 206, n. 1.

est fait de thèmes localisés et datés. Ces thèmes traduisent des pratiques et des croyances. Or, celles-ci, dans la réalité, sont groupées par catégories : elles forment des ensembles coordonnés, qui sont les institutions. Ce qui s'offre à lui comme un impératif, l'historien le présente au passé, et, dans l'organisation de son récit, il transforme les connexions réelles des pratiques traditionnelles en suites chronologiques d'événements singularisés. Il obéit en organisant son récit à des schèmes directeurs : ceux-ci correspondent aux sentiments obscurs et puissants qu'impriment à l'esprit l'observance des règles institutionnelles. De même que les thèmes dérivent des pratiques, les schèmes imaginatifs qui président à leur arrangement, dérivent des institutions qui coordonnent ces pratiques. Une institution n'a de force sensible qu'au moment où elle s'exerce. Un schème n'a de vigueur probante que lorsqu'on l'illustre. Donnez à un chroniqueur une histoire à conter. Un schème directeur s'imposera à lui. Une série de thèmes en procèdent. Il n'y aura que la peine de les présenter au passé sous forme de faits historiques.

Imaginez⁽¹⁾ une École de Lou où l'on s'instruit à la lecture du *Tch'ouen ts'ieou*. On y lit le passage relatif à l'entrevue de Kia-kou.

Le Livre dit : « *Au printemps, au troisième mois de l'année selon le calendrier royal, Lou conclut la paix avec Ts'i. En été, le prince (de Lou) eut une réunion avec le marquis de Ts'i à Kia-kou. Le prince (de Lou) revint de Kia-kou. [Tchao-yang de Tsin assiégea la capitale de Wei.] Un officier de Ts'i vint faire la remise des domaines de Yun, de Houan et de Kouei-yin.* »

⁽¹⁾ Dans le développement qui suit, j'ai essayé de rendre sensibles les procédés d'enseignement qui ont abouti à créer la matière historique. Le procédé par demandes et réponses s'enchaînant les unes aux autres est constant dans le *Kong-yang*.

Tout le monde sait que le duc régnant à Ts'i cherche à se soustraire à l'autorité de Tsin ⁽¹⁾; qu'il aime les armes, qu'il est fastueux et se plaît à s'entourer de *bouffons* ⁽²⁾, qu'il a un ministre réputé, Yen tseu, lequel est petit comme un *nain*. Ts'i est l'ennemi héréditaire de Lou. Il tire gloire d'une prédiction où il est dit que Lou sera soumis à Ts'i, parce que Ts'i n'a pas imposé aux aborigènes (LES GENS DE LAI) les rites des Tcheou ⁽³⁾. Lou se considère comme le gardien de la tradition rituelle. Toutes ses écoles travaillent à répandre dans la Chine entière la morale des honnêtes gens, amateurs de rites et de justice, *promoteurs de cette politesse rituelle* (jang) qui fait, en montrant du respect, acquérir le droit au respect ⁽⁴⁾. — Confucius, patron des lettrés, vivait à Lou à l'époque où se place l'entrevue de Kia-kou : c'était même le moment où il fut en faveur.

[Le texte du *Tch'ouen ts'ieou* est une suite de faits historiques, localisés et datés, mais vides et nus. Il s'agit de les rendre instructifs, profitables, réels. Ils ne le seront, en l'espèce, jamais autant que si l'on mêle à l'affaire de Kia-kou (*les dates imposent le rapprochement*) le Maître de toute Vérité.]

— Confucius prit part à la réunion de Kia-kou. Cette présence bienheureuse explique assurément le résultat inespéré de cette entrevue.

— Mais à quel titre Confucius fut-il présent? — Dans tous les rites, le principal personnage est assisté par un auxiliaire. Confucius fut choisi comme assistant du duc de Lou; choix bien naturel, Confucius était alors en faveur. N'était-il pas ministre de la justice?

L'entrevue a lieu la 10^e année du duc Ting, en été. Or, la 9^e année « Confucius, bien que très expérimenté, ne trouvait pas cependant à être mis dans les fonctions publiques... QUELQUE TEMPS APRÈS le duc

(1) Ts'i précisément essaie de détacher Lou de Tsin, unis par une vieille alliance et la communauté de nom.

(2) Cf. Yen tseu, chap. 4.

(3) Cf. S. M. T., t. IV, p. 101. La prédiction est même placée dans la bouche du Grand Ancêtre de Lou, le duc de Tcheou.

(4) Voir p. 88, n. 1.

Ting le nomma gouverneur de Tchong-tou; au bout d'un an, AUX QUATRE POINTS CARDINAUX, tous prenaient Confucius pour modèle. Du poste de gouverneur de Tchong-tou, IL FUT PROMU à celui de ministre des travaux publics et, DE CE POSTE, à CELUI DE chef de la justice. » [En fait, Confucius n'a pas pu être ministre des travaux publics : ce poste avait un autre titulaire ⁽¹⁾.]

[Un premier point étant acquis, savoir que Confucius fut l'assistant du duc de Lou, la possibilité de décrire l'entrevue et d'ajouter du réel à la chronologie était assurée à qui connaissait le rituel d'une réunion seigneuriale. — Une autre possibilité (plus précieuse encore et qui finalement devait dominer la pensée hagiographique) en résultait. *Siang*, assistant occasionnel (telle est la valeur du mot dans le *Tso tchouan* [I] et dans *Kou-leang* [III]) veut dire aussi ministre-conseiller. Le *Li ki*, texte confucéen, affirme que, jamais, à Lou, Confucius ne fut autre chose que ministre de la justice ⁽²⁾. Mais Sseu-ma Ts'ien écrit dans un de ses récits (VIII) de l'entrevue : « Confucius FIT OFFICE d'assistant-conseiller » 行相事 (cette expression est reprise par le *Sin yu*). Il écrit dans un autre (VI), « Confucius FAISAIT FONCTION de ministre-conseiller 攝相事 » (cette expression est reprise par le *Kia yu*; Sseu-ma Ts'ien, tout en l'employant, signale une page plus loin que ce fut seulement la 14^e année du duc Ting que Confucius cessa d'être justicier pour FAIRE FONCTION de ministre-conseiller 攝相事). Sseu-ma Ts'ien enfin écrit (VII) dans un troisième passage : « Le duc King de Ts'i trouvait nuisible que Confucius fût 相 ministre-conseiller de Lou. » ET CECI DEVIENT LA RAISON DU GUET-APENS. Mais, en

⁽¹⁾ C'est immédiatement AVANT l'entrevue de Kia-kou que Sseu-ma Ts'ien indique le cursus honorum de Confucius (*S. M. T.*, t. V, p. 317 à 319). M. Chavannes a noté (p. 320, n. 4) une difficulté chronologique : Confucius est qualifié de « faisant fonction de ministre », 1° à l'entrevue de Kia-kou; 2° quatre ans après : *S. M. T.* dit alors qu'il commença à exercer ces fonctions. — Mais il y a pis qu'une difficulté chronologique (que l'on pourrait régler en se référant à d'autres textes) : Confucius accomplit tout son cursus honorum entre une date qui n'est pas tout à fait au début de la 9^e année du duc Ting et l'été de la 10^e année du duc Ting. Or, il a occupé PLUS D'UN AN, selon *S. M. T.*, l'un des quatre postes qui lui furent confiés. On remarquera que le thème développé à propos du gouvernement de Tchong-tou par Confucius (*S. M. T.*, t. V, p. 318) EST REPRIS ET AMPLIFIÉ (p. 327) quand Confucius devient (2^e FOIS) « faisant fonction de ministre ». DANS L'UN ET L'AUTRE CAS (voir plus loin) Ts'i TEND UNE EM-BOÛCHE SUR LE CONSEIL DE LI TCH'OU. — Le titulaire des travaux publics était le chef de la famille Mong-souen. Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 319, n. 2.

⁽²⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 167.

outre, Sseu-ma Ts'ien insère, dans quatre histoires locales⁽¹⁾, celles de Wou, de Tsin, de Tch'ou et de Wei, à la date même où eut lieu l'entrevue, une note indiquant que *Confucius devint alors conseiller de Lou* 孔子相魯. AINSI S'ENRICHIT L'HISTOIRE GÉNÉRALE.]

— Comment donc Confucius arriva-t-il, dans la réunion où il assista son duc, à récupérer les domaines perdus? — *Les entrevues servent à manifester l'esprit de modération (JANG)*. Confucius, le plus sage des enfants de Lou, connaissait les rites dont la vertu est d'obliger les hommes «à ne point appliquer aux choses des désirs démesurés». Les gens de Ts'i ignoraient les rites au point d'être obligés de venir les apprendre à Lou⁽²⁾. Ils étaient fastueux, violents, arrogants. Ils firent preuve d'arrogance et de violence pendant la cérémonie du traité. Confucius leur démontra que la véritable force est celle du Droit.

L'emploi de la violence dans les traités est un thème courant. Il y en avait au moins un exemple dans l'histoire de Lou et de Ts'i⁽³⁾. Le vainqueur à la guerre était Ts'i : la violence fut employée par Lou, qui était, cette fois encore, le vaincu : «Au moment où le prince de Lou allait jurer le traité, Ts'ao Mo (de Lou) menaça d'un poignard le duc Houan de Ts'i qui était sur le tertre en lui disant :

(1) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 24, 333, 378 et t. V, p. 137. Je me refuse, pour ma part, à décider à la majorité et à admettre que la concordance de ces quatre témoignages doit emporter la conviction : on voit trop bien le travail de l'historien après celui de l'hagiographe. Les récits, plus ou moins hagiographiques, de l'entrevue de Kia-kou ont d'abord permis de grandir le héros, puis de fixer son *curriculum vitae* et enfin de fournir un fait et une date à la chronologie générale.

(2) Une visite de courtoisie du duc King (accompagné de Yen tseu) à Lou en 522 (cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 75) est dite inspirée par le désir de s'instruire sur les rites.

(3) Cf. *S. M. T.*, t. IV, p. 50. L'ANECDOTE A SERVI DE THÈME AUX SCULPTEURS (cf. CHAVANNES, *Miss. archéol. Textes*, I, p. 154 et 187). L'anecdote de Kia-kou a-t-elle été anciennement dessinée? *Bien des traits des récits, imagerie pieuse, s'expliqueraient ainsi aisément.* — On remarquera que l'anecdote a dû cesser de fournir un modèle aux imagiers dès que la délicatesse sentimentale conduisit à la faire déclarer suspecte. Comp. *Tso tchouan*, t. III, p. 541.

«Rendez à Lou le territoire que vous lui avez pris.» Le duc Houan ayant dit «oui», Ts'ao Mo jeta son poignard, *se tourna vers le Nord et prit l'attitude d'un vassal* ⁽¹⁾.» Le duc Houan de Ts'i, *qui avait un sage conseiller*, Kouan Tchong, exécuta la promesse donnée par contrainte. Sa modération lui valut la confiance des seigneurs qui, tous, désirèrent s'attacher à lui.

— Comment les gens de Ts'i firent-ils preuve de violence?
 — Ils voulurent contraindre par la force, saisir, enlever le duc de Lou sur le tertre édifié pour la cérémonie du serment.
 — Les réunions pour conclure amitié se font en habits civils. De qui se servit-on pour tendre un guet-apens? — Sans doute Ts'i était-il en habits civils et, même, il n'emmena point de soldats afin de ne pas éveiller l'attention. Mais l'entrevue eut lieu à Kia-kou : n'est-ce point le pays des Lai? Ce furent les *Barbares Lai* qui servirent d'exécutants.

[Dès qu'il a, par une intuition érudite, découvert les acteurs de l'embûche tendue, l'historien qui travaille à l'instruction civique, a trouvé la matière d'un bel exercice oratoire. Ts'i a vaincu les gens de Lai quelque soixante ans auparavant. Il suffira d'évoquer les captifs traînés au triomphe pour construire une période où s'opposeront la paix et la guerre, la civilisation et la barbarie, la concorde chinoise et les fureurs des sauvages. Elle donnera à entendre que l'hégémonie est le fruit de la modération. — D'autres discours prouveront à Ts'i que Lou, armé d'un conseiller disert, est inattaquable. Ce sage pressent les embûches et les déjoue à temps ou même par avance. Tout aussi bien que radoubier un traité, il sait décliner l'offre d'un festin. Ses discours, en des circonstances semblables, pourraient servir de modèles : ils sont composés de proverbes ⁽²⁾.]

C'est un thème traditionnel que le banquet offert en vue d'un guet-apens. Sseu-ma Ts'ien ⁽³⁾ raconte qu'en 457 le roi de Tai et sa suite furent assassinés par Tchao Siang-tseu et ses cuisiniers à

⁽¹⁾ Notez ce thème et rapprochez-le du thème : gravit les degrés moins un.

⁽²⁾ Telle est la disposition du *Tso tchouan* : trois modèles (deux développés) d'arrangements de proverbes.

⁽³⁾ Cf. *S. M. T.*, t. V, p. 40.

l'aide de cuillers de cuivre. Lu Pou-wei ⁽¹⁾, narrant le même fait, donne le rôle principal à *des danseurs* qui avaient caché des armes parmi leurs plumes.

[L'enseignement historique peut être déclaré satisfaisant quand il a trouvé la matière d'une série de thèmes oratoires. Qui vise à l'édification doit mettre en actions sa morale : il doit évoquer des gestes qui se gravent en images; il doit, pour approfondir l'empreinte, grouper ses tableaux avec une symétrie vigoureuse et dans une progression dramatique. Ce n'est point assez que la Vertu se sauve des embûches du Mal, il faut encore que les méchants s'opiniâtrent dans le crime, qu'après avoir été couverts de confusion, ils soient réduits par la terreur, et qu'enfin ils s'avouent vaincus par la toute-puissance des justes.]

— Ts'i se déclara-t-il battu quand il eut manqué l'attaque sur le tertre ? — Ts'i n'est pas seulement la seigneurie qui n'a point su civiliser les barbares, c'est encore le pays dont les chants respirent « l'arrogance, la dépravation et l'orgueil ⁽²⁾ ». Le duc de Ts'i entretenait des chanteurs et des histrions; son ministre n'était point un saint et un géant, tel Confucius ⁽³⁾, mais un nain et un faux sage qui traitait les lettrés de sophistes ⁽⁴⁾. Les gens de Ts'i à l'aide de *nains*, de *bouffons*, de *danseurs* renouvelèrent leur folle tentative.

⁽¹⁾ *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 14. — Un des intérêts de cette histoire est que *le guet-apens débute par un mariage*. L'épouse du prince de Tai, sœur aînée de l'assassin, se suicida par représailles : *elle donna, par son suicide, un nom à une montagne* (*S. M. T.*, t. V, p. 41). Avant de se tuer, la suicidée avait évoqué le ciel en pleurant (cf. p. 168 et p. 184, n. 3). Voir le *Commentaire du Chouei king*, chap. 13 : les faisanes (rapp. p. 573) se rassemblent sur la montagne la nuit pour y chanter. Voir plus haut, p. 145, n. 1.

⁽²⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 90. L'opinion est de Tseu Hia, disciple de Confucius. Ceci n'empêcha pas Confucius d'aller étudier la musique à Ts'i (*S. M. T.*, t. V, p. 304) et de presser ses chevaux pour pouvoir entendre plus vite cette musique de Ts'i aux bonnes influences. Il eut tant de plaisir à l'apprendre que, de trois mois, il ne connut plus le goût de la viande.

⁽³⁾ Son père lui-même était une espèce de Samson (cf. *S. M. T.*, t. V, p. 287, note 1).

⁽⁴⁾ Confucius, dit son biographe (*S. M. T.*, t. V, p. 307), chercha fortune à Ts'i; il enseigna la *modération* au duc King qui voulut lui donner un domaine :

Sseu-ma Ts'ien donne à Confucius le titre de *faisant fonction de ministre-conseiller* une première fois à l'occasion de Kia-kou et il nous dit alors que *Li Tch'ou de Ts'i* conseilla au duc King d'attirer Lou dans un guet-apens : le duc employa pour cela des DANSEURS irréguliers. Confucius gagna la partie. Quatre ans plus tard, Sseu-ma Ts'ien déclare à nouveau que Confucius quitta le ministère de la justice pour *faire fonction de ministre-conseiller*. « Les gens de Ts'i apprirent cela et en furent effrayés, ils dirent : « Puisque Confucius exerce le gouvernement, certainement Lou obtiendra l'hégémonie. « Quand il aura atteint l'hégémonie, comme c'est nous dont le territoire est le plus proche, c'est nous qui serons les premiers annexés. « Pourquoi ne pas lui donner un territoire ? » Sur le conseil du même *Li Tch'ou*, le duc de Ts'i préféra envoyer à Lou 80 belles DANSEUSES : le duc de Lou accepta les danseuses. Confucius quitta son pays ; il chanta : « Les bouches de ces femmes — ont réussi à me chasser ! » Il perdit donc la seconde manche. — Mais à vrai dire, à Kia-kou, il en avait gagné deux ⁽¹⁾.

[Le thème du festin est lié au thème du guet-apens. Le thème du festin est aussi lié au thème de la *musique de palais*, musique irrégulière qui s'oppose à celle des grandes cérémonies. Les banquets n'ont point lieu sur le tertre des réunions, mais dans ces villes improvisées que

ce fut Yen tseu qui l'en empêcha. Après avoir traité Confucius de sophiste, il ajouta : « Il complique les rites pour monter et descendre, les règles pour marcher rapidement et pour marcher les bras étendus. » — Ceci est rapporté avant l'entrevue de Kia-kou. A Kia-kou, Yen tseu et son maître apprirent à quoi sert l'art de monter un escalier.

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. V, p. 326 à 329. Le premier acte de Confucius faisant fonction de conseiller (14^e année de Ting) fut de METTRE À MORT un officier qui jetait le désordre dans le gouvernement. — Les danseuses se donnaient par 8 : le cadeau fut de dix bandes (10 : nombre complet). — Autre utilisation des connaissances rituelles dans la confection de l'histoire : Han Fei tseu (chap. 31) [cf. *S.M.T.*, t. V, p. 328, note 4] parle de 6 danseuses seulement. Une théorie protocolaire de la pantomime (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 34) fixe à 8 le nombre caractéristique du Fils du Ciel et à 6 le nombre caractéristique des seigneurs. Ce qui s'entend de deux manières : 1° le Fils du ciel a 8 rangées de 8 pantomimes ; les seigneurs, 6 rangées de 8 ; les grands officiers, 4 rangées de 8 ; 2° les rangées sont de 8 à la cour royale, de 6 dans une cour seigneuriale, de 4 chez un grand officier, de 2 chez un simple noble. — *Li Tch'ou n'apparaît* (à ma connaissance), dans l'histoire, qu'à l'occasion des deux embûches contre Lou ou Confucius. — M. Chavannes a remarqué le double emploi (p. 238, note 2).

sont les camps. De là, sans doute, l'idée de placer dans le camp de Lou une tentative de guet-apens faite par des nains bateleurs : danseurs irréguliers et impurs. Nous verrons que l'expulsion des impuretés se fait en écartelant des victimes et en dispersant leurs membres aux quatre portes : de ce thème est sortie l'idée du châtiment des nains. Mais la pensée hagiographique exige le drame, l'unité de lieu, de temps et d'action.]

— Comment fit Confucius pour assurer le triomphe du Droit? — Il agit en se conformant au Droit. Sans cesser de garder l'attitude d'un vassal, sans donner un ordre, rien qu'en se montrant loyal, il enseigna la loyauté. Il se tenait au bas des degrés, lui, ce géant sage, face à Yen tseu, le nain. Les deux ducs étaient sur le tertre et tous leurs vassaux à l'entour. D'abord vinrent les danseurs barbares avec leurs tambours et leurs cris; puis, ce furent, bouffons et nains, des bateleurs. Le duc de Ts'i (tout le monde l'avait entendu) avait autorisé ces mascarades perfides. Sitôt que, l'une après l'autre, elles s'avancèrent, on vit Confucius, d'une marche rapide, graver tous les degrés, moins un; une fois, il leva en l'air ses manches. Il parla : il parla en homme qui sait les convenances, puis en justicier qui connaît la loi. Tous regardaient : on ne vit point que Yen tseu fit rien pour assister son duc. Le duc, la première fois, fit un signe de son drapeau; il chassa lui-même les Barbares qu'il avait convoqués; on sentit qu'il avait eu honte. Pourtant, l'empire des mauvais conseils le tenait encore : il fit venir les bateleurs. Mais il ne sut rien faire pour empêcher qu'on ne les coupât en morceaux. La crainte le saisit : «il sentit qu'il ne s'était pas conformé au Droit». C'est alors que, pour faire pénitence, il rendit les domaines de Lou.

Sseu-ma Ts'ien, quand il réduit l'histoire à un guet-apens unique parle, dans un texte (VII), du sentiment de honte et, dans l'autre, du sentiment de crainte (VIII). Quand il raconte deux guet-apens, il signale la honte comme conclusion et morale du premier épisode et

la crainte comme conclusion et morale du second. On ne peut mieux indiquer quel fut le principe du dédoublement.

Le *Tch'ouen ts'ieou* est un livre d'annales : c'est de l'histoire pure, vraie ou fausse. Les commentateurs ont peiné pour réintégrer un peu de concret dans les abstractions historiques. Ils y sont arrivés par une utilisation ingénieuse des thèmes institutionnels ou moraux qui s'imposaient à leur esprit. Ils ont ainsi créé une matière dont peut se servir de façon positive une enquête sociologique.

Confucius a-t-il, vers l'an 500, fait décapiter des danseurs et découpé en morceaux leurs cadavres ? c'est là un fait singulier sur lequel aucune certitude n'est possible.

Mais voici le fait certain : qu'ils aient voulu écrire de l'histoire et enseigner une politique, ou qu'ils aient désiré enseigner une morale et en sanctifier le Patron et les fidèles, les Chinois, tout au moins ceux du *vi^e* au *ii^e* siècle avant notre ère, pensaient que, dans une entrevue féodale, pour repousser l'outrage et gagner le prestige, le moyen qui doit venir naturellement à la pensée d'un Saint, consiste à écarteler des danseurs.

L'histoire de l'entrevue de Kia-kou a été reconstituée à l'aide de thèmes traditionnels qui s'organisent autour d'une idée centrale : *l'autorité (d'un Prince et d'un Sage) se fonde grâce à une mise à mort et celle-ci sert à expulser des forces nocives que l'on écartèle et que l'on étale aux Quatre Orientes comme des trophées.* C'est là (plus qu'un thème) un véritable schème directeur qui peut servir à organiser et à grouper tout un ensemble de données rituelles ou mythiques. Or, il sert à les transformer en faits historiques : il joue le rôle du principe d'organisation qui rend (à l'aide de certaines transpositions) le récit vraisemblable émouvant, édifiant. Il atteste donc — non pas un fait singulier : ce serait peu, pour nous, car pour qu'un tel fait prenne

une signification, il faudrait en trouver de nombreux exemples — il atteste une tradition vivante, une croyance, un usage.

Que l'usage ait été suivi ou non par Confucius, peu importe, puisque dire qu'il l'a suivi, sert à sa mémoire.

Mais la coutume est-elle ancienne, ou bien, au contraire, les historiens ont-ils reconstitué l'histoire à l'aide de croyances qui n'étaient valables que pour leur époque?

Le danseur qui expie, *alter ego* du Chef.

Il n'y a aucune apparence que l'idée de punir des danseurs pour corriger leur maître se soit établie au temps où ont travaillé les entrepreneurs de reconstruction historique. Tout au contraire, c'est le déplacement des responsabilités qui a fait traiter leur récit de fable et d'invention⁽¹⁾. Cette suspicion s'est étendue au *Tso tchouan* lui-même. Le châtement, cependant, n'y est conté qu'à mots couverts : tout au plus y laisse-t-on entrevoir qu'il y eut expulsion 辟⁽²⁾ et, peut-être, emploi des

(1) Le 欽定春秋傳說彙纂 supprime tous les commentaires, *Tso tchouan* compris, du *Tch'ouen ts'ieou*, à l'occasion de l'entrevue de Kia-kou. Une discussion critique les remplace : l'autorité de Tchou Hi sert à montrer que tous reposent sur des fables et des inventions.

(2) Le mot 辟 (*pí*) signifie prince, loi et (*p'î*) châtement. *P'î* 僻 signifie : mauvais (et on peut l'écrire 辟). *Pí* 避 signifie éviter et chasser (et on peut l'écrire 辟). 避, chasser, a la même valeur que 讓 *jáng* (voir p. 88, n. 1). Noter que *P'î* 僻 signifie purifier. Quand le *Tso tchouan* écrit 辟 il peut fort bien vouloir donner à entendre une punition. Les récits qui dédoublent le guet-apens ont réservé le châtement à la deuxième anecdote et ne parlent que d'expulsion simple pour la première. — Le rite d'expulsion 讓 *jáng* (équivalent de 辟 ou 避) se fait à l'aide du dépècement d'une victime et de son expulsion aux quatre portes. — On remarquera que c'est par l'expulsion (*pí* équivalent de *jáng*) que Confucius dont toute la tactique est de bien employer les rites *jáng* 讓 [céder le pas, plus particulièrement à la montée des escaliers] arrive à *jáng* 讓 obliger à céder le duc de Ts'i (voir le texte VII, particulièrement significatif). Se reporter p. 88, n. 1, et p. 292 et suiv., 336, 426.

armes. Dans les autres essais de restitution, la donnée thématique a été accueillie plus franchement : mais que d'efforts pour la rendre acceptable ! La raison profonde du dédoublement ne doit-elle pas être cherchée dans le désir d'obtenir une récidive qui fasse paraître légitime la sévérité de Confucius ? Ne sommes-nous pas en présence (plutôt que d'une histoire accommodée au goût du jour), d'un thème qu'imposait l'imagination traditionnelle, mais qui dut être transposé soigneusement — de façon à lui assurer le crédit accordé à ce qui est vraisemblable et ne blesse point trop la morale courante ?

Or, le déplacement de responsabilité qui, sans ménagements, paraîtrait odieux à des gens élevés dans la morale des honnêtes gens, n'avait rien qui pût déplaire à leurs ancêtres ; ceux-ci, au temps où Confucius vécut, pratiquaient la morale féodale.

Pour celle-ci, le vassal est solidaire du seigneur.

Tchao Kien-tseu conspire. La conspiration échoue. Mais le rebelle est trop puissant pour qu'on le châtie. On lui demande seulement la mort de son plus dévoué fidèle. Celui-ci se suicide. En revanche, il reçoit des offrandes dans le temple ancestral de son maître, et la maison de ce dernier voit sa puissance affermie⁽¹⁾.

La valeur de la reconstruction archéologique est attestée par ce trait archaïque : le maître est atteint dans ses fidèles ; le vassal paye pour le seigneur.

Mais pour que le maître puisse être atteint et pour que le vassal puisse payer, il faut qu'entre eux l'intimité soit grande ; *il faut que la mort saisisse un ALTER EGO.*

On attendrait donc que la victime offerte ou choisie fût le

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. V, p. 36, et *Tso ichouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 583. Comp. une anecdote citée p. 219.

conseiller ou l'assistant du duc de Ts'i : Li Tch'ou par exemple ou *Yen tseu, le nain*.

Les nains que, d'après Kong-yang, Confucius choisit pour leur appliquer la sanction, ce sage ne se déclara autorisé à les châtier que parce que c'étaient des *gens du commun*. Cette déclaration, véritable précaution oratoire destinée à atténuer l'horreur du châtement, décèle l'esprit nouveau de la morale : mais, en fait, elle rend incompréhensible le déplacement des responsabilités.

Si des danseurs peuvent être substitués à leur maître, c'est qu'ils peuvent le représenter. N'est-il pas remarquable que l'on nous dise d'eux que ce sont des gens de Ts'i qui se conduisent en Barbares, précisément lorsqu'on désire nous présenter le duc de Ts'i reconnaissant (quand il lui faut dire sa coulpe) qu'il a des manières de Barbare⁽¹⁾ ?

Mais pourquoi les danseurs représentent-ils le chef ?

Supposons ce fait acquis : la donnée originelle du récit ne comporte qu'un attentat. Les nains et les bouffons figurent dans l'histoire par l'effet du besoin de progression et de symétrie, par le désir de développer le thème du festin et de faire pièce à Yen tseu. Des danseurs de Ts'i ou de Lai (c'est tout un pour les gens de Lou qui taxent de barbarie la seigneurie rivale) exécutent une danse de leur pays, au moment où Ts'i et Lou cherchent à *prendre le pas* l'un sur l'autre. Ts'i doit s'avouer battu. Notons un détail : c'est par un signe de son drapeau que le duc de Ts'i reconnaît sa défaite⁽²⁾.

La règle, pendant les danses, est que ce soit le chef des pantomimes qui porte le drapeau⁽³⁾.

Or, quand Ts'i avec des danses barbares a prouvé sa bar-

(1) Récit de Kou-leang (III).

(2) Détail conservé dans V et VI.

(3) Voir plus loin : *La danse de Sang-lin*.

barie et qu'il s'avoue vaincu par « une seigneurie civilisée », c'est le duc de Ts'i qui tient le drapeau.

N'est-ce pas parce qu'ils portent d'ordinaire le drapeau du chef que les danseurs peuvent représenter le chef?

N'est-ce pas parce qu'ils dansent la danse du chef qu'un même jugement peut être porté sur le chef et sur la danse?

Combats oratoires et joute de gestes rituels⁽¹⁾, une assemblée féodale n'est-elle pas une lutte entre deux danses qui concourent et entre deux Vertus qui s'affrontent?

Quand le triomphe est complet et qu'il comporte le sacrifice du vaincu, consommé dans un banquet honorable ou voué aux pires forces de destruction, si l'on peut opter entre ces variantes de la sanction : manger le chef, écarteler les danseurs, c'est apparemment parce que toutes deux ne sont que la réalisation d'un même symbole : la défaite d'un drapeau, celui de la Danse qui échoue et de la Vertu qui succombe.

LA DANSE DES GRUES.

C'est une cérémonie triomphale que la mort d'un chef plein de gloire et qui se transforme en un grand Ancêtre.

Son corps va se dissoudre dans la terre natale et enrichir ces forces obscures qui sont la Fortune du fief. Son âme que les rites funéraires détachent du périssable et du contingent, se spiritualise et s'illumine, si, du moins, le deuil est splendide. Tandis qu'en grand apparat, chargé de tous les dons qu'a réclamés la puissance du défunt, le cadavre se dégage de toute impureté sur le haut de l'estrade qui sert aux pompes des

⁽¹⁾ Tel est l'aspect récent des entrevues : dérive-t-il d'un état ancien où chants et danses jouaient un rôle rituellement mieux défini? Je crois la chose certaine : on verra plus loin la confirmation de cette idée.

TEXTES.	I TSO TCHOUAN.	II KONG-YANG.	VII S. M. T., HIST. DE TS'YI.	VIII S. M. T., HIST. DE LOU.	IX KOU-LI.	IV SIN YU.	V KIA YU.	VI S. M. T., BIOGRAPHIE DE CONFUCIUS.
Rôle ou fonction de Confucius.	Assistant 相.	?	Conseiller 相.	Fait office d'assistant-conseiller 行相事	Assistent 相.	Faisant office d'assistant-conseiller 行相事	Faisant fonction de ministre 攝相事	Faisant fonction de ministre 攝相事
Ordre des faits.....	Conseils de Li Tch'ou. — Guet-apens. — — — — Traité (impliquant remise des domaines). Festin décliné. — —	— — Guet-apens. — Châtiment des acteurs du guet-apens. — — Remise des domaines. —	Conseils de Li Tch'ou. — Guet-apens. — Exécution des acteurs du guet-apens. — — Remise des domaines. —	— — Guet-apens. — Châtiment des acteurs du guet-apens. — — Remise des domaines. Excuses de Ts'i.	— — ^{1er} guet-aps : Excuses s'i. Réprimande Ts'i à ses vax. ^{2e} guet-s : Exécution de leurs du ^{2e} guet-s. — Remise ou des dons.	— — ^{1er} guet-apens : Intervention du dur de Lou. Excuses de Ts'i. Réprimandes de Ts'i à ses vassaux. ^{2e} guet-apens : Exécution des acteurs du ^{2e} guet-apens. — — —	Pressentiments de Confucius. Lon emmène ses maréchaux. ^{1er} guet-apens : — Acteurs du ^{1er} guet-apens écartés par Ts'i. — ^{2e} guet-apens : Exécution des acteurs du ^{2e} guet-apens. Traité (impliquant remise des domaines). Festin décliné. Ts'i de retour chez lui réprimande ses vassaux. Leçon sur la manière de se lever. Remise à Lon des domaines.	Pressentiments de Confucius. Lon emmène ses maréchaux. ^{1er} guet-apens : — Acteurs du ^{1er} guet-apens écartés par Ts'i. — ^{2e} guet-apens : Exécution des acteurs du ^{2e} guet-apens. — Ts'i de retour chez lui réprimande ses vassaux. Leçon sur la manière de se lever. Remise à Lon des domaines.
Nombre des guet-apens....	Un (effectué) (un ^{2e} ébauché).	Un.	Un.	Un.	Deux.	Deux.	Deux.	Deux.
Acteurs du guet-apens....	Barbares (captifs ?) de Lai.	Nains-musiciens.	Musiciens de Lai.	Musiciens irréguliers.	^{1er} guet-apens : Gens de Ts'i. Bouffons Che.	^{1er} guet-apens : Gens de Ts'i. Bouffons Tchen.	^{1er} guet-apens : Gens de Lai. Bouffons et nains.	^{1er} guet-apens : Musiciens des quatre orientes. Bouffons et nains.
Gestes de Confucius	Fait retirer le duc de Lou. Donne un ordre. Fait un discours.	Donne de lui-même l'ordre de châtier.	Gravil les degrés et donne de lui-même aux officiers l'ordre de décapiter.	Gravil les degrés et de lui-même procède au châtiment.	Gravil les degrés sans un. Parle à Ts'i. Réclame un ordre.	Gravil les degrés sans un. Fait un discours à Ts'i. Sollicite un ordre.	Gravil les degrés, s'avance et fait retirer le duc de Lou. Donne un ordre. Fait un discours.	Gravil les degrés sans un. Lève en l'air ses manches. Sollicite un ordre.
Rôle du duc de Lou.....						Approuve Confucius.		
Rôle de Yen tseu.....								Ne fait rien.
Sentiments du duc de Ts'i.....		Crainte.	Honte.	Crainte.			Honte.	Honte.
Sentiments des gens de Ts'i.....						Crainte.		
Rôle du duc de Ts'i.....	Se hâte d'écarter les acteurs du guet-apens.				Reculé. S'excuse. Réprimande.	Reculé en quittant sa nation. S'excuse. Réprimande.	Signe du drapeau.	Signe du drapeau.
Moment du guet-apens....	Avant le traité.	?	Avant le traité, au début de la réunion.	Pendant la réunion ?	Pendant la réunion.	Pendant la réunion.	Avant le traité.	Pendant la réunion.
Lieu du guet-apens.....	Sur le tertre.	?	Sur le tertre.	Sur le tertre.	'Sur le tertre.	Devant la tente de Lou.	Sur le tertre.	Sur le tertre.
Châtiments.....	Acteurs écartés.	Châtiés.	Décapités.	Châtiés.	Arrêtés.	Compés en morceaux.	Écartés (?).	Expulsés.
Parties dispersées.....		Têtes et pieds.			Les et pieds.		Têtes et pieds.	Maines et pieds.
Lieu de la dispersion.....		?			Les portes.		Hors les portes.	?
Auteur de l'exécution.....			Officiers.		Maréchal.	Maréchal.	Maréchal.	Officiers.
Moment de la réprimande..					Entre les deux-guets-apens.		Après retour à Ts'i.	Après retour à Ts'i.
Remise des domaines.....	(Impliquée par le traité.)		Dès la honte éprouvée avant de lever la réunion.	Dès la crainte éprouvée.	Après l'action.		Après retour à Ts'i et réprimande.	Après retour à Ts'i réprimande et conseil.

réceptions, au bas de cette estrade, dans la cour où se font les danses et les festins, se dresse une effigie dont les vêtements archaïques recouvrent des marmites de riz. Elle porte le drapeau du mort, soutenu, comme elle, par un poteau de bois qui est la tablette provisoire. Quand les ossements purifiés peuvent rejoindre les ossements des aïeux, tablette provisoire et drapeau sont remplacés par la tablette définitive qui est en bois, comme la tablette provisoire, et qui, comme le drapeau, porte le nom du mort. Elle entre dans le Temple Ancestral dès que les os sont enterrés dans le cimetière familial ⁽¹⁾.

Les tablettes des aïeux, dont le nombre mesure la noblesse, sont le plus précieux des biens. Elles ont une valeur pure et toute spirituelle : la valeur sublimée que possède l'âme victorieuse des épreuves de la mort. La victoire n'est complète qu'au moment de l'enterrement définitif.

Aux temps des Hégémons, le moment triomphal où le Chef prend possession d'un Temple et d'une Tombe est consacré par un sacrifice. Des victimes humaines suivent le Chef dans son tombeau.

La critique chinoise a attendu l'époque des Song pour soutenir que cet usage avait été emprunté aux Barbares ⁽²⁾.

La première mention qu'on en trouve est relative à la mort

(1) Voir *Yi ki*, trad. Couvreur, p. 450. Se reporter p. 159, n. 1. On a vu p. 164 (mort de Yi, le mauvais archer) un cas d'endocannibalisme funéraire.

(2) Cf. DE GROOT, *Religious System of China*, t. I, p. 723. — M. de Groot a consacré un chapitre à la question, p. 721 et suiv. — Il se refuse à accepter la thèse chinoise pour la raison que des emprunts à des tribus moins civilisées sont difficiles à concevoir (p. 724). — Nous pensons que la question est beaucoup plus complexe : la création du Prestige aux temps des Hégémons a pu nécessiter l'emploi de rites énergiques : l'adoption de ces rites peut tout aussi bien constituer un retour au passé qu'un emprunt aux voisins, ou même les deux, concurremment. Tout n'est pas faux dans l'idée chinoise que ces rites sont une innovation. Le fait à retenir est que leur adoption coïncide avec le développement du luxe, du goût de la dépense et des désirs de puissance.

d'un seigneur de Ts'in, le duc Wou (en 678)⁽¹⁾. Wou avait passé sa vie à guerroyer contre les Barbares de l'Ouest. Ts'in était, au VII^e siècle, un État considéré comme barbare.

Les premiers historiens chinois avaient pris soin d'indiquer que ces sacrifices furent une innovation adoptée à Ts'in en 678, puis à Song en 588⁽²⁾. Il aurait fallu un siècle pour que l'usage se répandît dans les pays de la vieille Chine.

Confucius (551-479) déclare que si les sages n'avaient point eu l'idée d'ordonner que les objets du culte funéraire ne fussent point des objets utilisables par les vivants, l'idée serait *peut-être* venue d'immoler des hommes aux funérailles⁽³⁾ : cette déclaration tend à faire croire que la coutume n'est point conforme aux croyances antiques et n'a pas force d'usage au temps du Maître.

L'ouvrage qui rapporte ces paroles de Confucius, met ailleurs en scène un de ses disciples. Celui-ci, pour empêcher que des sacrifices humains ne soient faits à son frère (simple grand officier de Ts'i) doit employer un subterfuge analogue à celui dont se servit plus tard un célèbre lettré décidé à supprimer la *coutume immémoriale* des mariages de jeunes filles au Fleuve Jaune⁽⁴⁾. Quelques lignes plus loin, un malade ordonne à son fils, non pas seulement d'immoler, mais d'enterrer dans

(1) Cf. S.M.T., t. II, p. 22.

(2) Cf. Tso ichouan, t. II, p. 21. Document remarquable parce qu'il indique que le début des sacrifices humains coïncide avec le début de l'usage des funérailles somptueuses 厚葬 [cf. l'expression heou pao (cf. p. 94, n. 1) : prestations accrues et somptueuses.]

(3) Li ki, trad. Couvreur, t. I, p. 209 (T'an kong). Le T'ang kong semble sorti d'une école où un disciple de Confucius, Tseu Yeou, exerça beaucoup d'influence.

(4) Cf. *ibid.*, p. 226. Sur les sacrifices au Fleuve, voir plus loin, p. 474. Le stratagème consiste à dire : « Personnellement je ne vois pas de raison de faire le sacrifice; mais, s'il faut en faire un, il est clair (pour de bonnes raisons) que la personne qu'il convient de sacrifier est celle-là même qui croit le sacri-

le même cercueil que lui, deux de ses servantes. Le fils n'exécuta point l'ordre paternel⁽¹⁾. Un autre fils fit de même après avoir reçu un ordre semblable : mais il ne fallut rien moins qu'un miracle et une apparition pour démontrer qu'il avait bien agi⁽²⁾.

A Lou et du vivant de Confucius (en 493), un mourant ORDONNE à son plus fidèle officier DE NE PAS le suivre dans la mort. Il y a en effet une raison pour qu'il vive : il doit protéger un enfant dont la naissance est attendue⁽³⁾. — Quand son maître fut tué (en 597), un vassal se vit demander : « Pourquoi ne mourez-vous pas ? » ; il répondit qu'il attendrait la naissance d'un enfant posthume du défunt : « Si c'est un fils, je le servirai ; si c'est une fille, je mourrai tranquillement. » Ce fut un fils : l'Orphelin de la Chine. Le vassal le sauva et, quand il fut homme fait, lui dit : « (A la mort de votre père) TOUS ONT SU MOURIR. Pour moi, je n'étais pas incapable de sacrifier ma vie, mais je voulais faire rendre ses droits au descendant de la famille Tchao. Maintenant . . . je vais aller en bas en avertir Tchao Siuan-mong. » Il se tua. Une ville lui fut consacrée et, de génération en génération, on lui fit des sacrifices⁽⁴⁾.

A la mort du duc Mou de Ts'in de nombreuses personnes furent immolées. Trois étaient des hommes de bien, 善人, c'est-à-dire de bonne famille⁽⁵⁾. Eux seuls furent célébrés par

fice nécessaire. » On remarquera que la proposition du sacrifice vient de la veuve et de l'intendant (*ministre domestique*) ; une question se pose : ne cherchent-ils point à substituer à eux-mêmes d'autres victimes ?

(1) Cf. *ibid.*, p. 229.

(2) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 657. Dans un combat, le fils est protégé par l'âme du père de la femme qu'il a sauvée : cette âme lui apparaît ensuite et explique son action.

(3) Cf. *ibid.*, t. III, p. 616-617.

(4) Cf. *S.M.T.*, t. V, p. 18-22. Comp. p. 214 et n. 1.

(5) Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 45. Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvr., t. I, p. 470. 善 Chen : « homme de bonne famille, homme de bien ». Chen signifie aussi : (toute espèce de) biens. On ne regrette point la mort des victimes qui ne sont

un chant. Une tradition⁽¹⁾ rapporte que le duc, *buvant le vin* avec ses vassaux, leur dit : « Vivants, commun soit le plaisir! — Morts, commun soit le deuil! » Les trois hommes de bien répondirent : « Nous le voulons ainsi. » Quand le duc mourut, tous trois le suivirent dans la mort. — « Vivants, nos chambres sont distinctes; — morts, commun sera le tombeau! — Si tu ne me crois pas fidèle, — je t'atteste, ô jour lumineux! » Ainsi parle une fille du domaine royal, au moment de ses fiançailles⁽²⁾.

En 528, quand le *roi* Ling de Tch'ou mourut dans sa fuite loin de tous ses biens et de son harem, un vassal lui donna deux de ses filles pour le suivre dans la tombe⁽³⁾. A la mort d'un autre *roi* de Tch'ou, en 674 (quatre ans après que Ts'in eut *inventé* l'usage), le portier de sa capitale se suicida afin d'être enterré à la porte de sa tombe⁽⁴⁾. A Tsin, en 580, un serviteur du prince rêva qu'il prenait son maître sur les épaules afin de monter au ciel : il porta le cadavre du duc et fut enterré avec lui⁽⁵⁾.

pas de bonne famille : le sacrifice de gens de peu, captifs, serviteurs, était-il normal ou tendait-il à le devenir? Cf. *Che king*, trad. Couvreur, p. 140. On remarquera que le chant consacré aux victimes du duc Mou s'appelle : l'*Oiseau jaune*. On entend qu'il s'agit du loriot (*emblème du mariage*); il se pourrait que l'oiseau jaune désignât le hibou : voir plus loin p. 547.

⁽¹⁾ Commentaire de Ying Chao (à *S.M.T.*, t. II, p. 45) citant le *Fong sou l'ong yi*. 生共此樂死共此哀.

⁽²⁾ Cf. *Fêtes et chansons*, p. 77. 穀則異室. 死則同穴. Cf. *Che king*, trad. Couvreur, p. 84. *Le rite le plus solennel du festin communial des nocces consiste à boire le vin* (dans deux moitiés de calebasse).

⁽³⁾ *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 217. Noter le respect des règles de la polygynie sororale.

⁽⁴⁾ Cf. *ibid.*, t. I, p. 170. Se rappeler que les documents ne disent point que l'Hégémon Houan de Ts'i, mort sensiblement à la même époque (643, et Ts'i est à l'Est de la Confédération), a été accompagné dans la mort ni qu'il a eu des funérailles somptueuses. Dans sa tombe, au IV^e siècle ap. J.-C., furent retrouvés un petit lac de mercure, des objets précieux et des armes en grande quantité, ainsi que des ossements humains (cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 61, n. 1).

⁽⁵⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 85.

Femmes ou vassaux, beaucoup pensaient accomplir un devoir ou profiter d'une occasion heureuse, parmi les victimes de cet usage condamné par les justes et qui n'était point suivi par les seuls riverains des pays barbares de l'Ouest.

Le nombre des victimes variait. Cinq personnes (en 506) suivirent dans la tombe le seigneur d'un État minuscule ⁽¹⁾. Peut-être n'était-ce point trop. Voici en effet les chiffres protocolaires : « Pour ce qui est de ceux qui suivent (un mort), *il est dit* : « Pour le Fils du Ciel, les victimes humaines tuées pour « l'accompagner dans la tombe sont, au plus, de quelques centaines et, au moins, de quelques dizaines; pour un général « ou un grand officier, au plus de quelques dizaines et au moins « de quelques hommes » ⁽²⁾.

A Ts'in, le duc Wou (678) se vit sacrifier soixante-six personnes ⁽³⁾, mais le duc Mou, l'Hégémon du pays, reçut cent soixante-dix-sept victimes ⁽⁴⁾ : c'était là un nombre royal. Ts'in Che Houang-ti, fondateur de l'empire, fut somptueusement accompagné : toutes celles de ses femmes qui n'avaient point eu d'enfants, le suivirent dans le tombeau; tous ceux qui avaient aménagé celui-ci, artisans et ouvriers, y furent enfermés vivants. — On se servit pour cela d'une machine qui brusquement ferma sur eux les portes ⁽⁵⁾.

Ho-lu, roi de Wou (514-495), posséda un tel prestige qu'on le traite parfois d'Hégémon. Il avait une fille qui se suicida, ne pouvant supporter une offense de son père. Le père l'enterra de façon splendide. Un chemin souterrain (privilège

(1) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 494.

(2) Cf. Mei ti, chap. 6. Cf. DE GAOR, *Religious system of China*, t. I, p. 669.

(3) Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 22.

(4) Cf. *ibid.*, t. II, p. 45.

(5) Cf. *ibid.*, t. II, p. 195. Voir p. 104, n. 1, une usurpation de l'Hégémon de Ts'in.

royal) fut creusé pour accéder à la tombe. Celle-ci fut meublée des objets les plus précieux. « Puis, on fit danser la danse des grues blanches *sur le marché* de la capitale de Wou. On ordonna à la multitude du peuple de suivre et *d'aller voir le spectacle* 觀 et même l'on fit en sorte que *garçons et filles*, AVEC LES GRUES, entrassent tous dans le passage souterrain. On fit alors jouer une machine afin de les enfermer⁽¹⁾ ».

Il est d'usage, dans la Chine moderne, de donner, peu avant les funérailles, des représentations théâtrales où figurent des bateleurs, hommes et femmes.

Dans l'antiquité le deuil était une occasion pour les grands

⁽¹⁾ Cf. *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 4. Cf. DE GROOT, *loc. cit.*, p. 726. La danse des grues blanches se retrouve au *Mou t'ien tseu tchouan*, chap. 4. 舞白鶴二八 : la danse est faite par 2 bandes de 8 : nombre régulier des pantomimes. Han Fei tseu, chap. 3, signale, qu'en jouant un air sur la note *Tche pure* (tche = feu = été = oiseau), le maître de musique de Tsin, le célèbre K'ouang, fit apparaître 2 bandes de 8 grues noires : elles allongèrent le cou et chantèrent ; elles étendirent les ailes et dansèrent (cf. *S.M.T.*, t. III, p. 289 : le texte de Han Fei tseu est maladroitement tronqué par *S.M.T.*). Nous aurons plus loin l'occasion de parler du Pi-fang (oiseau qui ressemble à une grue, danse sur une patte et produit le feu), de voir le rapport des grues et du tambour du tonnerre. (cf. p. 504, n. 2), ainsi que le rapport de la danse du Tonnerre et de la danse des Morts (cf. p. 576). — Le *Ts'eu yuan* signale l'expression 鶴國 : le « peuple-grue », peuple où la taille est de trois pouces et où les gens font 1000 *li* par jour (c'est la marche des chevaux-fées). Le même recueil prétend, d'après le *T'ong tien*, que la danse des grues est une danse à cheval 馬舞. — Le peuple où les gens ont trois pieds de haut (ou un pied et demi) est nommé le peuple des nains [diverses orthographes : la plus normale est 僇僇 (Ts'iao yao), qui apparaît fréquemment dans la littérature ancienne] (cf. n. 8 de M. Chavannes, *S.M.T.*, t. V, p. 314 : les références pourraient être augmentées, par ex. : Lie tseu, chap. 4 et Houai-nan tseu, chap. 4). Le *Chan hai king*, chap. 6, place le pays des nains dans l'Extrême-Sud. Une note du *Kouo ti che* indique que les nains sont en relation avec les grues : « Ils ont trois pieds de haut : à l'époque des labours et des semailles ils craignent que les grues ne les mangent 懼鶴所食. » — La 29^e année du règne de Yao (un des Cinq Souverains), les Nains firent hommage au Souverain : leur tribut consistait en plumes qui s'enfonçaient dans l'eau (?) 沒羽. — On re-

d'étaler leur luxe : ils semblaient vouloir célébrer un triomphe ruineux. Le deuil comportait-il, comme le triomphe militaire, des danses qui étaient une préparation à un sacrifice?

Les cérémonies ordinaires du deuil étaient de véritables spectacles où la danse jouait un rôle essentiel. Ces cérémonies donnaient lieu à une mise en scène dramatique comprenant des sauts et des cris rythmés. Elles étaient exécutées par un chœur formé par les parents qui prenaient place face à un chœur composé d'étrangers. *Le devoir des parents que surveillaient les étrangers, était d'aller jusqu'à l'épuisement de leurs forces.* Bien-faisante, cependant, la tradition rituelle ordonnait aux survivants de ne point se détruire au profit du mort⁽¹⁾. On ne doit point tuer les vivants à cause des morts; tel est le précepte, exactement parallèle qui sert aux lettrés à combattre la pratique des sacrifices humains faits au profit d'un mort. Or, fait significatif, ce sont d'ordinaire *la veuve et l'intendant* du défunt (ceux-là mêmes qui président au deuil) qui s'efforcent de lui procurer des compagnons de tombe. Mais ils se heurtent à l'objection : « Qui pourrait mieux soigner le mort que *sa veuve* ou *son intendant* »⁽²⁾ ? »

A ceux qui sont les plus proches du défunt, il appartient

marque que la danse des grues blanches se fait, à Wou, sur le Marché, lieu ordinaire des danses populaires [cf. *Fêtes et chansons*, p. 122 (chanson LXIII, vers 8) et p. 160-167] : ces danses sont en relation avec la pluie, la fertilité, la fécondité, les réincarnations. — Le mot 觀 est l'expression caractéristique des spectacles : le *Che king* l'emploie pour désigner les fêtes sexuelles du printemps (cf. *ibid.*, p. 106, chanson LII, vers 5; cf. voir plus loin, p. 448).

⁽¹⁾ Voir sur ce point : *Le langage de la douleur*, Journ. de Psych., févr. 1922, p. 108 et suiv.

⁽²⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 226. L'intendant, *ministre domestique*, est un *alter ego*. — Le fils pourrait aussi continuer à remplir (par delà la tombe) les devoirs de la piété filiale. Voir plus loin (cf. p. 411) le discours du duc de Tcheou se substituant à son frère dont les aïeux réclament les services. On verra plus tard comment se sont opposés au cours de l'histoire les devoirs et les droits du ministre et du fils.

de parfaire les cérémonies qui transforment celui-ci en Ancêtre glorieux. En temps normal, ils y peuvent arriver, par des rites symboliques et formant spectacle; alors, se dépensant tout entiers, ils épuisent leurs forces au profit de l'âme qu'ils doivent libérer de ses souillures et qu'ils doivent pourvoir de puissance. Il est des cas où la responsabilité est plus pesante; le mort réclame alors de plus lourdes dépenses : un sacrifice réel, une destruction totale⁽¹⁾.

En pleine force de vie, outragée par son père, la fille de Ho-lu s'est suicidée⁽²⁾. Le prince se hâte de payer à l'âme offensée un tribut de victimes.

Il offre à la morte le spectacle d'une danse et il lui sacrifie les danseurs.

Ce sacrifice libère le chef du deuil de ses responsabilités. Les danseurs, ici comme dans l'entrevue de Kia-kou, sont des victimes substituées, des victimes substituées à un chef.

Mais voici une donnée nouvelle : en l'espèce, la danse qui réalise le triomphe du mort est une danse animale.

*
* *

Les sacrifices humains, mêlés à des chants de triomphe ou à des danses (voire à des danses animales), semblent, au temps

⁽¹⁾ Voir p. 164 une alternative : manger le mort, être sacrifié.

⁽²⁾ Le roi lui avait offert un poisson, après en avoir mangé la moitié. Communion imprudemment offerte. — Sur la contrainte qu'exerce le suicide, voir p. 131 et n. 3. — Sur la vigueur de l'âme quand la mort survient avant que l'individu ne soit à bout de souffle, voir p. 18, n. 4 et *Tso tchouan*, t. III, p. 140, le récit des deux assassinats perpétrés par l'âme de Po-yeou (Leang Siao) qu'on ne peut arriver à apaiser qu'en mettant ses descendants à même de lui rendre un culte. — On a vu que l'on doit le culte à ceux qui se sont suicidés (ou se sont laissé tuer) par esprit de fidélité. Comp. notes de p. 81-82.

des Hégémons, jouer un rôle essentiel dans la création du Prestige. A leur occasion apparaissent des traits qui ont un air archaïque. On les démêle à travers ces anecdotes à prétentions morales qui constituent l'histoire. Peut-être les verra-t-on se préciser à l'aide de thèmes légendaires que l'on peut retrouver, perdus dans des développements oratoires ou annexés aux chronologies.

DEUXIÈME PARTIE

LA CRÉATION D'UN ORDRE NEUF

DEUXIÈME PARTIE.

LA CRÉATION D'UN ORDRE NEUF.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

LE RÔLE DES CATÉGORIES.

L'invention historique⁽¹⁾ est toujours en travail. — Elle introduit dans une tradition chronologique, abstraite et vide, des thèmes auxquels elle voudrait donner figure de faits singuliers. Elle les date et les transpose, si bien qu'ils perdent la réalité qui leur est propre. Elle dissocie le réel, n'arrive qu'à abstraire et se retrouve en face d'une chronologie qu'elle croit avoir illustrée, mais où les faits ne paraissent plus qu'à titre d'étiquettes et de supports du Temps. Elle les regroupe alors et les recompose selon des schèmes traditionnels (qu'elle dépouille, à leur tour, de toute valeur concrète et qu'elle réduit eux aussi à l'état d'une suite de dates vides et incertaines). Mais, chaque fois que l'invention historique essaie de con-

⁽¹⁾ La deuxième partie de ce travail a pour but de montrer comment peuvent être utilisés, ainsi que certains thèmes légendaires (transformés en faits historiques), les schémas institutionnels qui ont servi de cadre à l'arrangement des thèmes. Le chapitre préliminaire essaie de faire sentir le rôle dominant que les catégories de la pensée chinoise ont joué dans l'organisation de la matière historique. — Il est bien entendu que les réflexions par lesquelles li s'ouvre, ne portent que sur les procédés des anciens historiens chinois.

struire, elle doit obéir aux catégories directrices de la pensée.

Une société anarchique et mouvante remet en question les règles qui servent à la diriger : les principes directeurs de l'invention historique peuvent alors attester des tours plus ou moins individuels de pensée ⁽¹⁾. Ils sont, dans une société où règnent le conformisme et la tradition, les témoins des catégories qui président de date immémoriale à la conception des faits ⁽²⁾.

Les historiens chinois ou les hagiographes lisent le *Tch'ouen ts'ieou*, chronique nue; ils tentent de se représenter ce que fut l'entrevue de Kia-kou. Pour instruire et pour édifier, ils veulent faire voir de quelle manière un Sage réussit à substituer au passé de Lou et de Ts'i, fait de querelles et de trahisures, un ordre nouveau fondé sur la modération et l'observance des rites. Au risque de faire traiter bientôt leurs récits de fables par une orthodoxie épurée, en dépit d'un sentiment raffiné de la justice qui tend à exiger que la sanction s'applique au seul coupable, malgré les prescriptions humaines de la morale des honnêtes gens, ils montrent Confucius, leur Maître, faisant dépecer des danseurs et expulser leurs membres par les portes d'un camp.

Une idée les domine — car elle domine la pensée chinoise tout entière.

Toute Vertu s'affirme par une restauration de l'Ordre.

L'Ordre est à la fois spatial et temporel. Indissolublement,

⁽¹⁾ Et, à mon sens, beaucoup moins individuels qu'on ne le croit d'ordinaire.

⁽²⁾ J'entends : depuis qu'existe cette société — laquelle peut résulter d'une révolution, c'est-à-dire avoir succédé à une société animée de principes différents. Si les principes directeurs peuvent servir de guides à la restitution archéologique, ce n'est qu'à l'intérieur d'une société une et qui forme un tout sensiblement homogène. Si l'on s'en sert pour tenter de comprendre la société antérieure, il y a lieu de s'attendre tout au moins à la nécessité d'une transposition.

les Espaces sont liés aux Temps. Toute Vertu qui veut s'introduire, y réussit en installant un Temps neuf dans un Espace rénové.

La rénovation de l'Espace et celle du Temps se conditionnent mutuellement. Le rayonnement dans le Temps de la Vertu rénovatrice a pour conséquence tout ensemble et pour principe son rayonnement dans l'Espace. La Vertu qui s'inaugure, comme une onde qui se propagerait à la fois dans deux milieux conjugués, se répand dans l'Univers et l'aménage à sa façon ⁽¹⁾.

L'Espace est tout entier au point d'où émane une Vertu régulatrice.

Il tient entièrement dans l'espace rituel où officie le Maître du Temps — autel carré du Sol, maison carrée du calendrier, ville royale à murailles carrées et à portes cardinales —, là où l'Ordre s'inaugure et se règle.

Quand on considère une Vertu régulatrice toute constituée, celle d'un Roi héréditaire ⁽²⁾ qui restaure, par une création

⁽¹⁾ Sur la liaison des Espaces aux Temps, je renvoie spécialement au *Yue ling* (*Li ki*, trad. Couvreur, p. 330 à 410). J'ai essayé de faire sentir en quoi consiste cette propagation d'une onde rituelle dans mon article sur *Le dépôt de l'enfant sur le Sol* (*Rev. archéol.*, 1921) : voir § III, spécialement p. 338, 341, 344-348. Dans le cas visé, la propagation se fait dans le Temps et dans des milieux humains dont le caractère spatial est sensible, mais dont la distribution dans l'Espace n'a point de règles strictement définies; l'aspect : propagation dans le temps, l'emporte. Un indice numérique caractérise la propagation : les zones humaines les plus distantes et les plus larges sont atteintes à des temps dont ce nombre (3) donne la nature (fin de stage) et dont l'unité choisie (3 jours, 3 mois, 3 ans, 3 dizaines d'années) signale l'ordre de grandeur. — J'ai indiqué (sans références) dans *La religion des Chinois* (p. 50 à 56) les principaux faits qui témoignent de la propagation liée dans l'Espace et le Temps d'une Vertu régulatrice. L'importance de cette idée directrice est affirmée par le fait qu'elle justifie à la fois les conceptions classiques et la métaphysique taoïste (cf. *ibid.*, p. 143-146).

⁽²⁾ Le document essentiel est un passage du *Kouo yu* (*Tcheou yu*, 1^{er} disc.), repris (à peu près exactement) par *S. M. T.* (trad. Chav., t. I, p. 251-259 et confirmé par le *Tcheou li* (trad. Biot, p. 167 et 276 et suiv.) et par le *Yu kong*

continue, l'aménagement du Monde, on se représente ce dernier comme formé de carrés emboîtés. Ces zones concentriques sont des Espaces hiérarchisés plutôt que spécialisés. La propagation de la Vertu centrale y détermine un mouvement de reflux caractérisé, pour chaque zone, par une périodicité particulière. Une qualification temporelle signale, pour chacune, le degré, qui lui est propre, d'adhérence à l'ensemble et de participation à la Vertu rayonnante. Celle-ci étant envisagée comme une force existant par soi, l'aspect de continuité prédomine.

Mais si l'on prend la Vertu aux moments où, soit défail-

(cf. *S.M.T.*, t. I, p. 146-149) [on remarquera que, dans ce dernier ouvrage, la division spatiale du Monde est décrite immédiatement avant l'annonce d'une tournée royale qui conduit aux points cardinaux. — De même, le passage du *Kouo yu* est un discours fait à un grand voyageur, le Roi Mou, quand il se prépare à une expédition contre les Barbares Jong (V, dernière zone)]. Je résume ces textes : « Si, constamment, le Roi améliore (I) ses sentiments, (II) ses ordres verbaux, (III) ses rescrits, (IV) son Renom 名, (V) SA VERTU 德 — (I) les vassaux du domaine, (II) les seigneurs de la terre des fiefs, (III) les divers chefs de la terre des Hôtes, (IV) les Barbares des régions de la contrainte, (V) LES BARBARES DES MARCHES DÉSERTES ne peuvent manquer d'apporter leurs contributions aux sacrifices (I) soit journaliers, (II) soit mensuels, (III) soit saisonniers, (IV) soit annuels, (V) soit, enfin, AUX SACRIFICES DE L'AVÈNEMENT. — Chaque zone est animée d'un mouvement de reflux d'une *périodicité caractéristique*, dès qu'elle est atteinte par la Vertu régulatrice. Celle-ci touche chaque zone à l'aide de modalités particulières : mais elle se propage toute pure et reste entière en se propageant, car elle touche la dernière zone (V) sous sa figure première. — La V^e et dernière zone (les Limites de l'Espace) est celle dont la présence à la Capitale (par l'intermédiaire de représentants qui en apportent les contributions emblématiques) est nécessaire au Temps initial : l'Avènement. — La terre et l'Espace étant carrés, les zones concentriques sont figurées comme des *carrés emboîtés*; 5 étant le nombre du Centre, il est aussi le nombre qui rythme la progression spatiale (cf. *S.M.T.*, t. I, p. 146 et note 6 de cette page) et il y a 5 zones et 5 moments de la progression. — Dans le *Tcheou li*, il y a 10 zones : 1 [domaine royal = unité] + 9 [terres non régies directement par le Roi = la Chine a 9 provinces (les provinces sont des Espaces singularisés; les zones carrées, des Espaces hiérarchisés)].

lante⁽¹⁾, soit naissante⁽²⁾, elle veut se reconstituer ou s'inaugurer, la division en zones s'efface devant une division en

(1) Par exemple, quand une éclipse rend manifeste [la lune et le soleil perdent leurs routes (cf. *Che king*, trad. Couvr., p. 237) — les monts deviennent vallées, les vallons montagnes (*ibid.*, p. 238)] l'insuffisance de l'action royale 政 dans les Quatre Seigneuries 四國 (= les Seigneuries des Quatre Régions 四方) [cf. *ibid.*, p. 237]. — Le Roi doit alors rétablir l'ordre par un branle-bas guerrier et des flèches sont tirées. LE TEMPS ET L'ESPACE SONT RECONSTITUÉS PAR L'EFFET D'UNE RECONSTITUTION DE L'ESPACE RITUEL. Les vassaux des Quatre Régions se groupent chacun à leur orient et tous munis des emblèmes caractéristiques de leur quartier. [Cf. *Relig. des Chinois*, p. 55 : le texte fondamental est au *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 439 : « les vassaux viennent porter secours, prenant chacun l'arme et la couleur propres à leur orient 各以其方色與其兵 ». Les Couleurs-Orient sont bien connues grâce au *Yue ling*. K'ong Ying-ta précise le sens de ce texte pour ce qui est des armes; sa glose est parfaitement correcte : les Armes-Orient se retrouvent dans l'édition du *Yue ling* du *Lu che tch'ouen ts'ieou* (voir aux mois correspondants). Aux armes s'ajoutaient, pour chaque orient, un drapeau (de couleur convenable) et un tambour spécial (cf. COUVREUR, *loc. cit.*). Les seigneurs, en cas d'éclipse, n'ayant pas à reconstituer l'Espace-Temps total, ne pouvaient se servir que de 3 étendards, de 3 tambours et de 3 armes.] — On remarquera : 1° que selon K'ong Ying-ta, l'arme du Centre, l'arme de la Vertu Centrale, est le tambour (c'est l'épée, selon Houai-nan tseu, chap. 5); 2° qu'en cas de désastre (incendie du Temple des Ancêtres) n'impliquant pas une désorganisation du Monde, le branle-bas ne comprend pas une reconstruction symbolique de l'Espace-Temps obtenue en formant un carré humain orienté; 3° que le jet des flèches est apparu incompréhensible aux Chinois dès qu'ils y ont vu seulement un acte de combat et non plus un rite complexe d'OBŁATION-COMMUNION [cf. CHAVANNES, *Dieu du sol*, p. 478 et suiv. Les Chinois se sont ralliés à l'idée que l'on pouvait tirer des flèches contre la lune (principe Yin : inférieur) en cas d'éclipse de soleil (principe Yang : supérieur, outragé en ce cas). Mais on tirait aussi des flèches contre le soleil (cf. *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 392 : la critique érudite admet — naturellement — que le passage est interpolé. Voir plus loin, p. 537 et suiv.)]

(2) Cf. *Sin chou*, chap. 1082 : rituel de la naissance d'un héritier présomptif (voir *Dépôt de l'Enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 215). Des flèches sont tirées à la naissance de tout enfant mâle. J'ai pu montrer (art. cité) que l'objet du rite était double : expulsion des souillures de la naissance, mise en relation de l'enfant et du sol natal. Pour un héritier présomptif, les arcs sont au nombre de cinq et faits d'un bois adéquat à chaque Orient ou au Centre. Il en est de même des flèches, qui sont cinq par arc : trois sont tirées (EXPULSION), deux

secteurs. Ces secteurs sont des Saisons-Orients, des Espaces-Temps spécialisés, qui semblent émaner du Centre où ils se nouent par les pointes et autour duquel ils pivotent. L'aspect d'hétérogénéité et de discontinuité l'emporte alors. Le Centre ne résulte pas d'une synthèse, mais plutôt d'une inféodation des Temps et des Espaces⁽¹⁾.

Toute inauguration suppose l'établissement de connexions entre le Centre où se constitue la force rayonnante et les Départements spatiaux et temporels du Monde qu'elle veut régenter.

L'assujétissement des secteurs à l'Ordre nouveau, prise de possession et manifestation de force, conserve, dans les rituels les plus élaborés, *l'aspect d'un combat : des flèches sont tirées vers les points cardinaux*. C'est là le symbole et la réalisation d'un procès complexe. Une nouvelle Vertu va rayonner. Elle évacue, hors du Temps et de l'Espace, l'Ordre ancien, périmé et déchu. Elle proclame et installe l'Ordre neuf dans tous les quartiers de l'Univers. EN ÉCARTELANT L'ORDRE VIEILLI, ELLE ÉCARTELE ET FAIT RAYONNER SA PROPRE GLOIRE. Elle s'inféode les Quatre secteurs par une oblation de trophées. Exposer aux Quatre Portes, expulser hors des Quatre Portes, c'est contraindre les Quatre Orient, les Quatre Saisons, c'est contraindre l'Espace-Temps à s'aménager selon un Ordre neuf.

Ces conceptions directrices ont dominé la reconstruction historique.

Elles ont inspiré le schème dont l'archéologie pieuse s'est servie pour reconstituer l'entrevue de Kia-kou. Elles ont aussi présidé à l'organisation de données légendaires.

sont offertes (OBLATION) aux Quatre Portes de la Capitale et à la Porte de l'Autel central du Sol.

⁽¹⁾ Le jaune, couleur du centre, est une couleur dominante et non la synthèse des quatre couleurs cardinales (vert, rouge, blanc, noir).

Ces illustrations nouvelles du rôle que jouent les principes directeurs dans la représentation du passé, nous renseigneront, peut-être, sur les raisons de fait qui ont permis aux catégories de commander, pendant de longs siècles, la pensée et, tout d'abord, sans doute, la conduite avec la pensée.

CHAPITRE PREMIER.

LES MONSTRES BANNIS.

Vertu nouvelle : Temps nouveau.

Le passé lointain de la Chine est constitué par la succession de Vertus dynastiques : ce sont là des Vertus élémentaires, des Espaces-Temps particuliers.

Une École dit : « les Vertus triomphent l'une de l'autre à tour de rôle ». — « Chacune, à tour de rôle, est produite par la précédente », répond une seconde École. Toutes les Écoles proclament de concert que le règne d'une Vertu est une période singularisée du Temps.

Ce règne correspond à une Dynastie ou à un Souverain. Il s'affirme par le choix de Nombres-étalons et d'Emblèmes ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Les discussions sur le Nombre à choisir comme étalon ont dominé tout le mouvement archéologique déterminé, au début des Han, par les controverses qui agitèrent le monde des lettrés-conseillers d'État, quand il fallut trouver les symboles appropriés à la dynastie nouvelle et destinés à qualifier son Espace-Temps. Sur ces controverses voir *S. M. T., Introd.*, p. xxxiv et suiv. — Le *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. III, p. 276) indique les emblèmes de certains souverains. Le choix de l'emblème (au moins pour l'un : *Chao-hao*) est déterminé par l'arrivée ☸ d'un prodige : réalisation de la Vertu inaugurée. Ce fut un phénix pour *Chao-hao* : il instaura donc un gouvernement divisé en 24 services (noter que les Chinois emploient une division en 24 demi-mois et une rose des vents à 24 directions. — Voir *La vie et la mort*, p. 13, note 2) répartis en 4 départements [Calendrier (1 service de direction — phénix — et 4 services) + 5 ministères + 5 directeurs du peuple + 9 officiers des différents

Des prodiges manifestent la vérité de cette symbolique. L'Espace y collabore : la montagne où se vérifient les insignes d'inféodation arbore une nuée qui a la Couleur du Souverain⁽¹⁾.

Sous la domination d'un même Calendrier, le Monde est un. Le Monde est transformé quand le Calendrier a changé.

Les Souverains, Maîtres du Calendrier, ainsi que leurs Vertus, empruntent leur efficace à une Investiture du Ciel, Maître des Saisons et de l'Évolution naturelle. Le Ciel est changeant. Son mandat est à terme⁽²⁾. Il est dans la Destinée d'une Vertu d'atteindre la plénitude, puis de décliner. Il y a un moment où une Vertu s'accorde avec la volonté du Ciel. Cette Vertu, alors, est faste et l'Ordre du Monde est concordant.

travaux]. — On se rappelle que l'arrivée 至 des êtres (物 *wou*) merveilleux habilite le chef qui les attire par sa Vertu à certains sacrifices (voir plus haut, p. 102 et 140). — Un mot 獲 désigne la capture des êtres de bon augure 吉 : il désigne aussi la capture des Barbares. Les êtres de bon augure sont le plus souvent dits venir de la zone extrême du Monde — celle des Barbares — celle où la Vertu agit toute pure : on dit aussi qu'ils constituent le tribut de ces Barbares (apporté pour le sacrifice d'avènement). Le thème inspire les premiers chapitres du *Che yi ki*.

⁽¹⁾ Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 31. Il s'agit de la montagne Fou 釜 (marmite sans pied). La glose (Sseu-ma Tcheng) déclare que le *T'ong ming ki* (ouvrage du 1^{er} siècle, conservé, mais où l'on ne retrouve plus le passage) plaçait le mont Fou dans la Mer orientale : cette montagne émettait une vapeur de la couleur du Souverain : jaune pour Houang-ti, rouge pour Yao. Le *Che yi ki* signale une montagne nommée 浮玉山 «mont du jade flottant» située dans la Mer occidentale; au bas se trouve une grotte géante où il y a une eau couleur de feu et qui illumine la nuit : on l'appelle le Feu Yin (le feu du Yin) 陰火. Comp. p. 523. *Au temps de l'empereur Yao, elle émit des vapeurs rouges.* — Le *Chan hai king* (chap. 3) et Houai-nan tseu (chap. 4) mentionnent une rivière de la Marmite 釜 ou 水 qui (selon le second) sort de la Montagne King 景 (Mont de l'éclat). Les gloses du *Chan hai king* indiquent que cette rivière passe à côté du Mont du Tambour de pierre 石鼓山. (Cf. p. 566.) Le *Chan hai king* situe la rivière de la Marmite dans le Nord non loin du Mont Hien-yuan, où Houang-ti fut conçu (cf. *S. M. T.*, t. I, note 2 de la p. 26).

⁽²⁾ Ce thème est magnifiquement développé dans le *Che king*. Voir, par exemple, trad. Couvereur, p. 228, 231, 322, 323.

Une Vertu en décadence est aux prises avec un Monde désaccordé. Maléficiente, elle doit être éliminée.

Tout changement de Souverain est un combat entre *deux* Éléments. *Il y a un vainqueur; il y a un vaincu. Il peut y avoir QUATRE Expulsés.*

L'INAUGURATION D'UN ORDRE NEUF.

L'expulsion des Vertus périmées.

Le *Tso tchouan* blâme un officier qui se croit estimable bien qu'il n'ait « ni obtenu un seul homme à Influence Heureuse ni éliminé une seule Maléficienne 未獲一吉人去一凶矣. » Il lui propose l'exemple de celui qui « devint Fils du Ciel pour avoir promu Seize Ministres et éliminé QUATRE Maléficiences 爲天子以其舉十六相.去四凶也⁽¹⁾. »

Cette QUADRUPLE EXPULSION est le haut fait de Chouen, le dernier et, avec Yao, son prédécesseur, le plus glorieux des Cinq Souverains⁽²⁾. L'expulsion se place au change-

⁽¹⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 552 à 557. Le mot 吉 désigne tous les êtres de bon augure : le mot « obtenir » qui le précède est écrit 獲 « capturé » : p. 236, n. 1. Le mot 凶 désigne tout ce qui est mauvais, néfaste, maléficient. Au début de ce passage du *Tso tchouan*, ces deux mots qualifient le mot Vertu. Certaines bonnes actions émanent d'une Vertu d'influence heureuse; certains crimes d'une Vertu maléficiente. Ce sont là les deux aspects, inverses, de la notion de Pouvoir régulateur : *mana* faste ou néfaste selon qu'il s'accorde ou non avec l'Ordre. La Vertu bénéficienne réalise ce qui est ordonné comme conforme à l'Ordre; la Vertu maléficiente réalise ce qui est interdit comme contraire à l'Ordre : c'est une Vertu désaccordée.

⁽²⁾ La liste classique des Cinq Souverains est : Houang-ti; Tchouan-hiu; Ti K'ou (Kao-sin); Yao; Chouen. Après Chouen, le pouvoir passe à Yu le Grand,

ment de règne, quand Yao transmet à Chouen ses pouvoirs⁽¹⁾.

Peu d'histoires sont aussi célèbres. Le *Chou king* en donne une version; le *Tso tchouan* une autre; Sseu-ma Ts'ien recueille les deux; Mencius, comme le *Wou ti tō*, en parlent, et Tchouang tseu de même⁽²⁾. — Il est vrai que, d'après les compilateurs du chapitre premier des *Annales sur bambou*, il n'y eut qu'un expulsé⁽³⁾; deux expulsions disparaissent entièrement. Une autre, celle des San Miao, devient une expédition militaire. Cette expédition n'est guère moins célèbre que l'expulsion. Les chroniques la placent tout juste après le moment où Chouen a remis ses pouvoirs à Yu le Grand, fondateur de la première lignée royale⁽⁴⁾.

fondateur de la dynastie Hia. La chronologie classique place les Cinq Souverains au milieu du 3^e millénaire avant le Christ. — *Houang-ti*, *Tchouan-hiu* et *Ti K'ou* ne figurent pas dans le *Chou king*; à Yao et à Chouen sont consacrés les chapitres les plus importants de ce livre sacré de l'histoire. Pour les Chinois, nul personnage n'a plus de réalité historique que Yao ou Chouen. Sous le règne de Yao, sont mentionnées des positions d'astres qui ont donné beaucoup de travail aux astronomes-sinologues. Il suffira de remarquer : 1° qu'aucune précision ne peut être donnée ni sur le méridien ni sur l'heure des observations; 2° qu'un texte qui prétend décrire le ciel à une date sensiblement postérieure donne des indications sensiblement analogues. — Ces remarques n'ont en rien pour but de suggérer que les Chinois ont surestimé l'antiquité de leur civilisation : je suis persuadé que leurs évaluations sont à la fois très imprécises et très modérées. La conclusion de ce travail montrera qu'il y a des raisons sérieuses de penser que les légendes relatives aux Souverains témoignent d'un milieu d'idées en rapport avec l'apparition de la technique du cuivre et du bronze : il se peut que celle-ci soit très ancienne.

(1) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 55-56 combinées à 68-69 et 79.

(2) Pour le *Tso tchouan*, voir t. I, p. 552 à 557; pour le *Chou king*, le chapitre Chouen tien (que je citerai d'après *S. M. T.*, t. I, p. 67 et suiv.). *S. M. T.*, afin de pouvoir recueillir toutes les données, présente une rédaction d'un désordre complet; il reproduit le texte du *Tso tchouan* (p. 76 à 81. Cf. Mencius Va, 3. Le *Wou ti tō* se retrouve dans le *Ta Tai Li ki*, comme dans le *Kia yu*. Le passage de Tchouang tseu est au chap. 11 (trad. Wiegier, p. 285).

(3) Kouen, père de Yu le Grand, la 69^e année de Yao; la 70^e année, au début de l'an, Yao conféra à Chouen le mandat.

(4) La 33^e année de Chouen, Yu reçut le mandat; la 35^e, il fit une expédition contre *Yeou Miao*. Le mot 有 *yeou* est employé, précédant un nom

La Version du *Chou king* et celle du *Tso tchouan* ne semblent différer que par les appellations des victimes⁽¹⁾. Les géographes qui ont à décrire et à peupler le monde, ont trouvé expédient de ne point confondre en une les deux listes⁽²⁾. Les historiens ont préféré admettre un système d'équivalences : il n'était pas inutile pour aider à établir les généalogies⁽³⁾. L'érudition chinoise

propre (géographique), pour désigner soit le possesseur, soit la divinité de l'endroit. Voir par ex. : *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 328 : *Yeou Ts'i* désigne la divinité de la rivière Ts'i; *Yeou Ti* (t. III, p. 451) désigne le Souverain (Céleste) [cf. *Che king*, trad. Couvreur, p. 259. *Yeou Pei* : les puissances, les Maîtres du Nord; *Yeou Hao* : le Maître des (régions, êtres, choses) Augustes : c.-à.-d. le Souverain d'En-Haut Auguste Ciel]; *Yeou Chen* (*Tso tchouan*, t. II, p. 334, en s'adressant au Fleuve Jaune) veut dire : Puissance divine. *Yeou Chen* et *Yeou Ti* sont des composés particulièrement curieux : Possesseur du pouvoir de Souverain; Possesseur du pouvoir de Divinité. — Les exemples abondent d'expressions analogues signifiant : Seigneur de tel endroit. — L'équivalence des expressions désignant les Dieux (les pouvoirs divins) et les seigneurs (les pouvoirs humains) n'est pas sans intérêt : on verra que le mot *Chen* (Dieux = puissances sacrées) se dit tout aussi bien des divinités proprement dites que des seigneurs, maîtres des cultes et des lieux de culte (cf. p. 346). — Rien dans l'expression *Yeou Miao* ne permet de savoir s'il s'agit d'un lieu, d'une race, et de son chef, ou d'un dieu local. Elle est l'équivalent de l'expression *San Miao* : les Trois Miao (être triple et un) et de l'expression *Miao ming* le peuple, la tribu, la race des Miao.

⁽¹⁾ *Chou king* : Kong-kong; Houan-teou; San Miao; Kouen. *Tso tchouan* : Houen-touen (*le Chaos*); K'iong-k'i (*le Vaurien*); T'ao-wou, (*le Pieu*); T'ao-t'ie (*le Glouton*). [Je modifie pour T'ao-wou la traduction de M. Chavannes qui avait adopté le mot : Soliveau : T'ao-wou, dans le pays de Tch'ou, désignait l'un des supplices, celui qui avait donné son nom aux Annales locales où les supplices mentionnés étaient nombreux (cf. les commentaires de *Mencius* au passage traduit par Legge, p. 203). — Il faut imaginer le rapport qu'il peut y avoir entre T'ao-wou et une forme déterminée de supplice à partir du sens littéral : pieu, souche ou tronc sans ramifications. Voir p. 254, n. 4; rapport possible de T'ao-wou et d'un bélier (animal des ordalies judiciaires).]

⁽²⁾ C'est le cas du *Chen yi king* qui nomme et oriente à sa manière les 8 personnages, tout en signalant les équivalences admises.

⁽³⁾ Kong-kong = K'iong-ki (*le Vaurien*); Houan-teou = Houen-touen (*le Chaos*); San Miao = T'ao-t'ie (*le Glouton*); Kouen = T'ao-wou (*le Pieu*). — Le *Chou king* nommant des personnages historiques et le *Tso tchouan* donnant des généalogies, il suffisait de combiner les deux passages pour disposer de renseignements historiques précieux. — Ceci n'a jamais empêché de dédoubler

justifie l'histoire; elle estime qu'il ne s'agit point de huit Expulsés, mais seulement de QUATRE que le *Chou king* désigne par leurs noms et le *Tso tchouan* par des sobriquets.

La liste du *Chou king* comprend QUATRE personnages qui semblent placés sur le même rang⁽¹⁾. — Le *Tso tchouan* parle d'abord d'un groupe formé par les descendants dégénérés et vicieux de Trois Souverains : ce sont les Trois Races 三族, les Trois Maléficiences 三凶⁽²⁾. Un comparese qui descend d'une personnalité plus obscure, s'ajoute à eux et, ainsi, le groupe total est de QUATRE. — Tchouang tseu reproduit les noms du *Chou king* mais réduits à TROIS : celui qu'il supprime est précisément le nom de l'unique expulsé des *Annales sur bambou*⁽³⁾. — L'un des bannis communs au *Chou king* et à Tchouang

quand on en éprouvait le besoin, Kong-kong et le Vaurien ou Houan-teou et le Chaos.

⁽¹⁾ Pas absolument cependant : Kong-kong, Houan-teou et Kouen font partie de la cour de Yao : les San Miao sont plutôt présentés comme des perturbateurs du dehors. En outre, la tradition en fait des fonctionnaires du calendrier (voir plus bas).

⁽²⁾ Le *Chaos* descend du premier souverain (Hong : autre nom de Houang-ti. Noter que Hong signifie : les Grandes Eaux). — Le *Vaurien* descend de Chao-hao (le Souverain aberrant, Tche, qui n'est point l'un des Cinq). — Le *Pieu* descend de Tchouan-hiu (deuxième Souverain). — Quant au *Glouton* (c.-à-d. selon les équivalences établies : les *San Miao*), il descend de Tsin-yun, personnage obscur où l'on voit un descendant de Chen-nong, ou bien (le mot *yun* : nuée, figurant dans son nom) un officier *Nuée* du temps de Houang-ti (lequel avait pris l'emblème des Nuées). — Le *Tso tchouan*, après avoir énuméré les Trois Races Maléficiences, s'arrête et dit : « Quand on arriva au temps de Yao, Yao n'eut pas le pouvoir de les éliminer » (l. c., p. 555); il parle alors du Glouton et conclut : « on l'égalait 比 aux Trois Maléficiences. » Il est clair que le Glouton est annexé au groupe de Trois — pour faire Quatre.

⁽³⁾ Houan-teou, San Miao et Kong-kong. Kouen est supprimé : il est le plus célèbre des bannis. — Un chapitre du *Chou king* (le *Kao-yao mo*) fait parler Yu le Grand des Monstres bannis (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 151) : il nomme expressément Houan-teou et San Miao, fait une allusion (que tous les glossateurs trouvent claire) à Kong-kong et ne nomme pas Kouen. Kouen est le père de Yu : Yu, dit-on, ne le nomme point par délicatesse. Par quel sentiment Tchouang tseu l'élimina-t-il de sa liste ?

tseu est désigné par une expression où entre le caractère TROIS (*san*) : *San Miao* (*Trois Miao*) est expulsé sur la montagne *San wei*⁽¹⁾ : ici encore figure le mot TROIS. Sur le mont *San wei*, habitent TROIS oiseaux et, aussi bien, un oiseau à une tête, mais à TROIS corps⁽²⁾. Le deuxième caractère de l'expression *San Miao* peut signifier *descendants* : aussi un bon érudit soutient-il que les *San Miao* sont les Trois Descendants, les Trois Races maléficiennes⁽³⁾.

Les *San Miao* furent non pas *expulsés* mais *combattus* par Chouen ou par Yu, vers le moment où le pouvoir passa du premier au second.

Il était urgent de les réduire au devoir : comme jadis les *Neuf Li*, les *Trois Miao* avaient une Vertu de désordre 亂德. Ils faisaient perdre leur rang aux Nombres du Calendrier 歷數失序. Un intolérable mélange du divin et de l'humain en résultait. Les Êtres ne pouvaient se conformer à leur Essence 物 (Wou)⁽⁴⁾.

(1) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 68.

(2) Cf. *Chan hai king* (chap. 2) : Les trois oiseaux sont vert azur et les commentateurs sont certains qu'il s'agit des trois oiseaux qui portent à manger à Si-wang-mou. En outre, sur *San wei* se trouve un oiseau à une tête et à trois corps dont l'aspect est celui d'un aigle pêcheur et dont le nom est : Hibou. Comparer p. 517 et suiv. le hibou qu'est devenu, par métamorphose, le Dragon Tambour.

(3) Telle est l'opinion du glossateur de Houai-nan tseu, Kao Sieou (qui se retrouve au chapitre 1 de l'ouvrage et qui figure aussi au chapitre 6 du *Chan hai king*. (Hai wai, Sud.) — La glose ajoute : jadis quand Yao céda l'Empire à Chouen, le seigneur des *San Miao* s'y opposa ; le Souverain le tua ; le peuple de Yeou Miao se révolta, pénétra dans la Mer du Sud, et devint le peuple des *San Miao*. — Une autre orthographe serait *Mao* (poils, duvet, plumes). — Les *San Miao* sont ici placés au Sud à cause d'un passage des *Discours des royaumes combattants* (22^e chap.) où les *San Miao* sont dits voisins du lac Tong-t'ing. Dans le *Tribut de Yu*, les *San Miao* sont nommés à l'occasion du Mont *San wei*, cf. *S. M. T.*, t. I, p. 133.

(4) Cf. *S. M. T.*, t. III, p. 324 et 325. *S. M. T.* fait parfaitement sentir l'influence du Calendrier sur la position, la répartition, et les rapports des êtres.

Pour dompter les San Miao, il fallut, affirme un auteur, que le Souverain se soumit à *trois* ans de pratiques vertueuses⁽¹⁾. Selon une autre opinion, moins de temps fut nécessaire, sinon moins d'efforts : au bout de *trois* et *sept* semaines (de *dix* jours), les Miao furent corrigés 格⁽²⁾ : c'est que le Souverain⁽³⁾, le bouclier et la hache en mains, avait exécuté une danse.

Il était nécessaire, — *qu'on la corrigéât par la Danse ou qu'on l'évacuât par Expulsion*, — d'éliminer une Vertu calendérique qui, périmée et devenue nocive, était incompatible avec un Ordre neuf du Temps.

Un Temps incohérent implique un Espace détraqué.

Si le *Tso tchouan* nous présente les QUATRE Expulsés comme étant les résidus funestes de Vertus jadis Souveraines⁽⁴⁾ dont

du profane et du sacré, ou, si l'on veut, des différentes catégories de sacré. Le Souverain doit renouveler le Calendrier pour remettre de l'ordre dans le Monde; il doit le renouveler parce que le Calendrier et ses préposés ont une Vertu défailante et qui crée le désordre; il le renouvelle en *expulsant* (ou *uant*, voir la note précédente) les Chefs du Calendrier. Sur *wou* = être, essence, drapeau, et sur les rapports de l'Essence et du Temps, voir p. 155 à 160 et p. 155, n. 2.

⁽¹⁾ *Lu che tch'ouen ts'ien*, chap. 19. Les San Miao n'étant point soumis 卽, Yu demanda à les combattre. Chouen répondit : «A l'aide de la Vertu, on y arrivera». Il pratiqua la Vertu trois ans (3 = totalité) et les San Miao se soumirent. — Texte analogue dans Han Fei tseu, chap. 19. Mais les trois ans de préparation vertueuse ne suffisent pas, il faut encore danser, bouclier et hache en mains. — Cf. Houai-nan tseu, chap. 13.

⁽²⁾ La préparation de 3 + 7 dizaines de jours (l'unité de temps importe peu) ressemble fort au jeûne de 3 + 7 jours qui prépare toute cérémonie religieuse. — Cette version est celle du *Chou king* (*Tu Yu mo*). — Le mot 格 veut dire «corriger, rectifier»; il veut dire aussi *châtier, mettre à mort et s'emploie dans ce sens à l'occasion des prisonniers de guerre à qui, dans le triomphe, on coupe d'abord l'oreille*.

⁽³⁾ Houai-nan tseu attribue la danse à Yu dans son chapitre 10, et à Chouen dans ses chapitres 11 et 13. Selon lui (10) comme selon le *Chou king*, la danse eut lieu *entre les deux escaliers* (menant à l'estrade-salle de réception du Temple Ancestral). Selon le *Chou king*, des *plumes* étaient portées par le danseur.

⁽⁴⁾ Trad. Couvreur, t. I, p. 554 不才子. Tchouan-hiu, père du *Pieu*, est identique à Kao-yang père des Huit Excellents. M. Chavannes met en doute

le règne était fini et devait être terminé, le *Chou king* voit dans l'expulsion la sanction d'un désordre spatial.

Les Eaux Débordées s'élevaient jusqu'au Ciel. Kouen fut chargé de refréner ce tumulte des Éléments. Il y travailla *neuf ans* sans succès : il fut alors banni⁽¹⁾.

[*Kouen est l'expulsé UNIQUE dont parlent les Annales sur Bambou.*]

Les *Annales* placent l'expulsion de Kouen dans la 69^e année de Yao : au début de la 70^e, Chouen fut investi par Yao du pouvoir⁽²⁾. Lu Pou-wei et Han Fei tseu expliquent la peine subie par Kouen comme le châtement d'une révolte déterminée par une querelle de succession⁽³⁾.

Kouen, destructeur de l'Ordre spatial, fut éliminé au moment où il fallut rénover l'Ordre temporel.

Les San Miao, domptés par une danse, vinrent du Mont d'Extrême-Occident où ils étaient relégués, apporter le tribut

l'identification : « En effet, dit-il, Kao-yang est donné comme ayant eu huit fils excellents, tandis que, plus loin, Tchouan-hiu est cité comme le père d'un scélérat. » Je ne vois pas pourquoi Tchouan-hiu-Kao-yang n'aurait pas eu Neuf fils. Yao en eut Neuf, dont l'un Tan-tchou était un « scélérat ». — Ne pas oublier que la Chine (le Monde) a Neuf provinces, une centrale, huit périphériques. — Tchouan-hiu eut aussi Trois fils. Le *Han kieu yi* (voir p. 304, n. 1) nous enseigne que Tchouan-hiu eut Trois fils qui moururent et s'en allèrent 去 (去 veut dire éliminer) pour devenir des Démon de la peste. L'un réside dans le (Yang-tseu) Kiang et fut démon de la fièvre; l'autre réside dans la rivière Jo et fut un démon Wang-leang (démon de l'eau ou du bois); le troisième réside dans les maisons des hommes, aux coins et aux endroits obscurs et se plaît à effrayer les petits enfants. » Ce passage est cité au *Louen heng*, chap. 65, précédé par les mots : 禮曰. M. Forke, t. I, p. 242, a traduit : *The Li ki tell. . .* Le *Li ki* ne contient pas ce passage.

(1) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 51, 67 et 68.

(2) L'investiture fut faite par l'intermédiaire de *Quatre-Montagnes* (sur la valeur de cette expression voir p. 249, n. 1). Les compilateurs du premier chapitre des *Annales* introduisent à cette date une note où sont accumulés les prodiges.

(3) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 20, § 6, et Han Fei tseu, chap. 13. Ces passages seront examinés plus loin, p. 268 et 272.

par lequel les Barbares des Marches désertes doivent contribuer aux sacrifices de l'Avènement. Kouen, rebelle insoumis, refusa de venir rendre hommage. Il fut exilé dans les Marches désertes 殛, sur une montagne de l'Extrême-Orient⁽¹⁾. Son corps fut coupé en morceaux 剖⁽²⁾.

[Kouen, selon les Annales, fut seul à être banni. Il fut, il est vrai, DÉPECÉ.]

Le dépecement de Kouen, sur sa montagne, n'eut lieu, dit un auteur, que trois ans après sa mort et parce que le cadavre n'avait point voulu se décomposer⁽³⁾. Kouen, selon une tradition

⁽¹⁾ Le mot qui désigne d'ordinaire le bannissement de Kouen (les *Annales* emploient le mot 殛 «dégrader-exiler») est un terme fort. Le *Chou king* l'emploie dans les imprécations de Yu et de T'ang 天命殛之. — Le *Tso tchouan* montre qu'il était d'un usage normal pour désigner le châtiment infligé par les divinités du serment : cf. trad. Couvreur, t. I, p. 403 : «Celui qui violera le Traité, (que) les Dieux le châtient 明神殛之, que ses sujets l'abandonnent, (que) la force lui manque pour régner sur sa seigneurie, et jusque dans la postérité la plus lointaine, (qu'il n'ait) point de (descendants) jeunes ou vieux!» Cf. *ibid.*, p. 405, cf. *ibid.*, II, p. 272. «Si quelqu'un manque à ses engagements, (que) les dieux de la vérité, les dieux des traités, les Monts célèbres, les Fleuves célèbres (mot à mot : qui ont un 名 nom = vénérables), tous les Chen 羣神, tous les Sseu 羣祀 (mot à mot : tous les sacrifices aux divinités cardinales des maisons), les Rois défunts, les Seigneurs défunts, les Aïeux des Sept Familles et des Douze Seigneuries, (que) les Dieux le châtient, (que) son peuple l'abandonne, (que) le Mandat lui soit enlevé, (que) périclisse sa famille 氏, (que) soit renversé son État!» — Le mot 殛 indique la destruction totale et définitive. — Le *Li sao* écrit 殛 (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 22) qui signifie «mort prématurée».

⁽²⁾ Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 20, § 6. «Chouen alors bannit Kouen sur le Mont de la Plume (ou des Oiseaux) 羽山 et le dépeça avec le couteau de Wou.» — Le couteau est une arme courte et recourbée. Wou est (sans doute) un nom de pays. Nous verrons que le pays de Wou est célèbre par ses armes. — Le Mont de la Plume est une Montagne de l'Extrême-Orient : c'est un Mont polaire. — Au lieu d'écrire 羽 on écrit parfois (cf. *ibid.*) 虞 [même prononciation]. Le nom de Chouen, l'exécuteur de Kouen, est souvent précédé de ce dernier mot qui passe pour indiquer le lieu de naissance de Chouen : on ne sait au juste en quel pays. — Le Mont de la Plume est nommé dans le Tribut de Yu le Grand (cf. *S.M.T.*, t. I, p. 115 et 116).

⁽³⁾ La glose du 18^e chapitre du *Chan hai king* contient une citation du *Kouei tsang* (l'un des trois livres divinatoires anciens, qui, d'après ce qu'il en reste,

presque unanime, se jeta dans un gouffre et revêcut sous forme animale. Aux temps féodaux, il apparaissait encore sous l'aspect d'un ours et venait réclamer des offrandes ⁽¹⁾. Son Esprit han-

semble avoir été riche en légendes) où il est dit que : « Kouen, trois ans après sa mort, n'était pas décomposé; on le découpa avec le couteau de Wou, il se transforma en un dragon jaune 鯨死三歲不腐剖之以吳刀化以爲黃龍. ». La non-décomposition indique la robustesse de l'âme. — Le mot dragon ressemble, dans l'écriture, au mot ours. — Le Wou Yue tch'ouen ts'ieou (chap. 6) écrit que Kouen puni 殛 sur le Mont de la Plume, se jeta dans l'eau et se transforma en 黃能 c'est-à-dire soit en ours jaune, soit en une espèce particulière de tortue à trois pattes. — Le Che yi ki utilisant la graphie du mot Kouen 魚 (poisson) + 系 (descendance) et le sens commun du mot, écrit que Kouen se transforma en un certain poisson. Le gouffre de la Plume communiquait, dit-on, avec la mer.

(1) Cf. Tso tchouan, trad. Gouvreux, t. III, p. 137-138. Un prince de Tsin est malade depuis trois mois; des offrandes ont été présentées 群望 (mot à mot : à Tous Ceux-qu'on-regarde-de-loin) à tous les grands monts et grands fleuves. Sa maladie augmente au lieu de diminuer. « Dernièrement le prince a vu en songe un ours jaune 黃熊 entrer par la grand' porte de ses appartements. Quel mauvais démon 厲鬼 (li kouei) ce peut-il être ? », telle est la question posée à un sage visiteur qui vient de Tcheng faire sa cour à Tsin : sa réponse va autoriser Tsin à présenter des offrandes que, seule, pourrait offrir une Maison Royale : « Étant données la Gloire 明 (= Vertu brillante) du prince (de Tsin) et Votre (il parle au ministre) grandiose administration, quel Mauvais Démon (li) pourrait-il y avoir ? Autrefois Yao bannit et exécuta 殛 Kouen sur le Mont de la Plume. Son âme (神 chen) se transforma en Ours jaune et pénétra dans le Gouffre de la Plume 羽淵. Kouen reçut des offrandes aux sacrifices Kiao (sacrifices faits dans la banlieue, voir plus loin, p. 414) sous la dynastie Hia (fondée par Yu le Grand, fils de Kouen). Les Trois Dynasties Royales (Hia, Yin, Tcheou) lui ont sacrifié. Or, Tsin préside aux Traités 盟主. Peut-être est-ce qu'il n'a pas encore sacrifié (à Kouen) ?... » Tsin sacrifia à Kouen (en ayant soin d'employer comme 尸 (représentant) un homme de nom de famille 姒 (Sseu, nom des Hia) [cf. Kouo yu, chap. 14]. « (Il) fit le sacrifice Kiao à la manière des Hia : la maladie du prince diminua. » — L'habile conseiller reçut en présent deux chaudières rondes à pieds carrés (du pays) de Kiu. — La glose à S.M.T., t. I, p. 99 : [Chouen exila 殛 Kouen sur le Mont de la Plume pour qu'il y mourût; cette rédaction qui cherche à atténuer, se trouve dans l'Histoire des Hia, qui descendent de Kouen] dit que Kouen se mua en 熊 (même caractère que ours 熊 : le point de moins indique 3 pattes au lieu de 4 : il s'agirait d'une espèce de tortue, d'un animal aquatique) tortue jaune à trois pattes (ceci, parce qu'il pénétra) dans le Gouffre de la Plume.

tait la montagne où il fut expulsé et exécuté⁽¹⁾ : de même, sur le mont où furent exilés les Trois Miao (domptés par un danseur portant des plumes), résidaient Trois Oiseaux ou un Oiseau à triple corps.

Par le dépècement de Kouen, un Temps neuf put être établi dans un Espace rénové.

Si l'on en croit les gloses de Tchouang tseu⁽²⁾, les San Miao furent expulsés la 66^e année de Yao; Kong-kong l'aurait été la 64^e année. On a vu affirmer que Kouen le fut la 69^e année. Une seule expulsion, celle de Houan-teou, est laissée sans date.

Selon le *Chou king*, ce fut en une cérémonie unique que l'on procéda à l'expulsion des Trois Miao, ces perturbateurs du Temps, et à celle de Kouen, ce perturbateur de l'Espace. Il y eut, en outre deux autres victimes. Avant de décrire ce QUADRUPLE bannissement Sseu-ma Ts'ien⁽³⁾ prend soin de rappeler d'une part les troubles provoqués par les San Miao, d'autre part l'insuccès de Kouen à refréner le désordre des Eaux. Il a fait voir auparavant que Kouen avait entrepris cette tâche malgré le sentiment du Souverain; celui-ci, déjà, avait interdit à Kong-kong de la tenter; Kong-kong avait été recommandé par Houan-teou. Ainsi s'explique que le sort de ces Trois acolytes ait été lié.

Tous Trois, Vertus inopérantes à régler l'Espace, furent éliminés en compagnie des Trois Miao, Vertus inopérantes à régler le Temps.

Le *Tso tchouan* oppose le Glouton (tel est, d'après les savants, le sobriquet des Trois Miao) aux Trois Maléficiences princi-

(1) Le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 6, écrit qu'une fois que Kouen se fut jeté dans l'eau et transformé en ours (?) jaune, son âme habita le Gouffre de la Plume 因爲羽淵之神 et devint ainsi le *Chen* du Gouffre de la Plume.

(2) Chap. 11 trad. Wieger, p. 285.

(3) *S.M.T.*, t. I, p. 67.

pales : il affirme que le Chaos, le Vaurien, le Pieu et le Glouton furent expulsés du même coup.

Les deux versions qui, pour une cérémonie unique, comptent une pluralité de victimes, s'accordent pour trouver un total de QUATRE Expulsés.

Les traditions qui comptent UNE seule victoire de la Vertu réorganisatrice se rapportent les unes aux San Miao et les autres à Kouen. Kouen, divinisé par l'exécution, réside à l'*Extrême-Orient*, sur le Mont de la Plume 羽山 (on peut traduire : le Mont des Oiseaux) : là son corps fut dispersé et sa vie renouvelée. Les San Miao, domptés par la Danse, résident à l'*Extrême-Occident* sur la Montagne San wei dont un autre nom fait voir qu'elle était, elle-aussi, un Mont de la Plume (羽山) : là, les Oiseaux viennent muer 解; ils y dispersent et renouvellent leur plumage⁽¹⁾.

Le *Chou king* et le *Tso tchouan* (ainsi que Sseu-ma Ts'ien) comptent un lot de QUATRE victimes : ce lot est dispersé soit AUX QUATRE BOUTS DU MONDE 四裔, soit sur QUATRE MONTS POLAIRES⁽²⁾. L'Espace et le Temps sont alors renouvelés.

⁽¹⁾ Le *Kou ti che* (cité aux gloses de *S.M.T.*, t. I, p. 68) indique que le nom usuel de San wei (mont aux trois pics) était 卑羽山. Je ne sais comment traduire le premier caractère : l'essentiel est que ce mont polaire de l'Ouest porte un nom symétrique au mont polaire de l'Est. Sans doute faut-il rapprocher ce nom de celui du mont Wei-yu 委羽 (cf. Houai-nan tseu, chap. 4), mont de l'Extrême Nord-Ouest [en rapport avec le Dragon-Flambeau (voir p. 523)]. Ce mont est celui où les plumes tombent.

⁽²⁾ Le Chaos, le Vaurien, le Pieu et le Glouton sont dispersés aux quatre bouts du Monde. Les Quatre expulsés du *Chou king* sont chacun exilés à l'un des Bouts 裔 du Monde. Je traduis par Monts polaires, par opposition aux Montagnes des Quatre Secteurs où se fait la tournée impériale : j'appellerai celles-là *Montagnes cardinales*. — On verra qu'à la tournée du Souverain dans la terre des fiefs qui comprend des stations sur les *Montagnes cardinales*, s'ajoute une tournée dans les Zones marginales de l'Univers où sont atteints des *Monts* ou des *Terres polaires*.

L'expulsion se fait dans la Capitale où le Souverain réunit ses vassaux; ceux-ci sont groupés autour des *Quatre-Montagnes*. Les savants se querellent à ce sujet; ils ne savent si *Quatre-Montagnes* est le titre de UN ou de QUATRE chefs ⁽¹⁾.

Chacun des QUATRE Secteurs de l'Espace carré est dominé par une Montagne cardinale ⁽²⁾.

La Ville carrée de l'homme UNIQUE, la Capitale, Centre du Monde, s'ouvre sur celui-ci par QUATRE Portes ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 30 et n. 1. — Quatre Montagnes sont Quatre (4 comtes) [et, pour Tcheng Hiuan, identiques à Quatre Hi et Ho (lesquels sont Six, mais on ne compte pas les deux aînés)], ou Huit (Pa po = 8 comtes) [mais on ne cite que quatre titulaires du titre, savoir : Houan-teou, Kong-kong, Kouen (trois bannis) plus Fang-ts'i (partisan de Tan-tchou, fils de Yao, dont nous verrons qu'il fut banni)]. — Quatre-Montagnes est Un (et ceci non pas, contrairement à ce que dit M. Chavannes, depuis Tchou Hi). Le *Che king* (trad. Couvreur, p. 396) déclare que les Montagnes Saintes (= les Quatre Montagnes) ont fait descendre les *Chen* qui ont fait naître les princes de Chen et de Fou. Ces deux princes sont de nom Kiang. Les Commentateurs du *Che king* (Mao Tch'ang et Tcheng Hiuan, le même qui admet que, dans le *Chou king*, Quatre-Montagnes sont Quatre ou Huit) déclarent que, au temps de Yao, la famille Kiang était 四 伯 *Quatre-Comtes* (Po = hégémon = chef de secteur) et chargée des sacrifices aux Quatre Montagnes, c'est-à-dire de la régulation des Quatre Saisons. — M. Chavannes note, avec raison, que «les chefs des Quatre-Montagnes sont en relation avec les quatre portes de la Capitale ou les quatre côtés de l'Empire...» Il ajoute (critiquant Legge qui voit dans Quatre-Montagnes un personnage historique): «il ne faut pas enlever à ces vieilles légendes leur symétrie mathématique, sous le prétexte de leur donner plus de vraisemblance». Il ne faut pas non plus, sous le même prétexte, se refuser à voir que ce qui est Quatre (ou Huit) peut être Un. — Nous verrons plus loin que *Trois-Ducs* (qui est un équivalent de Quatre-Comtes) est tout autant Trois que Un. — Les Quatre Portes sont la Capitale. Les Quatre Montagnes, les Quatre Régions sont l'Empire.

⁽²⁾ CHAVANNES, *T'ai chan*, p. 3. — Le *Chou king* ne donne que le nom de la Montagne de l'Est (T'ai chan). On remarquera que la principale branche de la famille Kiang (nom de Quatre-Montagnes) régnait dans le Chan-tong où est situé le T'ai chan.

⁽³⁾ La tradition hésite et ne sait si les Quatre Portes sont celles de la Capitale ou celles du Ming-t'ang, Maison Carrée du Calendrier. De toutes façons, ce sont les ouvertures de l'Enceinte de l'Espace rituel qui représente et qui est tout l'Espace.

Sitôt après l'expulsion, une proclamation est faite aux Quatre Portes : « Il n'y a plus d'hommes à Influence Maléficiante ». Les QUATRE Portes sont alors ouvertes ⁽¹⁾.

L'avènement d'un nouvel Espace-Temps.

La Vertu Centrale a inauguré son rayonnement.

« Les Hôtes sont reçus par le Souverain aux QUATRE Portes » : ce sont « les Feudataires et les Hôtes des Régions Extrêmes : tous manifestent leur respect ». « Qu'elles ont de majesté, les QUATRE Portes ⁽²⁾ ! »

L'Ordre est établi. Pour faire rayonner sa Vertu régulatrice, il suffit maintenant que le Souverain inspecte en temps voulu les QUATRE secteurs du Monde. Aux mois équinoxiaux du Printemps et de l'Automne, il se rend sur la Montagne cardinale du Levant ou du Couchant « pour mettre l'accord dans les saisons et dans les jours ». Il fait de même aux mois solsticiels de l'Été et de l'Hiver et visite pour cela les deux Monts cardinaux du Midi et du Septentrion. Quand, une première année, la Vertu Centrale, assurant, par sa circulation dans l'Espace carré, l'OEuvre cyclique du Temps, a pénétré dans tous les secteurs, un mouvement de reflux amène à la Capitale, pendant les quatre années qui suivent, les vassaux des QUATRE régions et les chefs des QUATRE Montagnes ⁽³⁾.

⁽¹⁾ *S.M.T.*, t. I, p. 55. Chouen reçoit les Hôtes aux Quatre Portes après avoir été investi du pouvoir; p. 79, il reçoit les Hôtes, bannit les Quatre Maléficiences, ouvre les Portes et fait la proclamation (cf. p. 424) qu'il n'y a plus d'hommes à Influence Maléficiante. — Les portes ouvertes : symbole de la communication établie entre l'Espace central (*rituel*) et l'Espace développé (*concret*).

⁽²⁾ *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 557. Le *Tso tchouan* qui nomme les Bannis autrement que le *Chou king*, cite le *Chou king*. Pour son rédacteur, comme pour ses commentateurs, il s'agit d'un même événement et la seule différence provient de l'emploi de noms ou de sobriquets (noms secrets?).

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 58 à 65. Noter que l'Inspection des Quatre Orient

Un rythme QUINAIRE ⁽¹⁾ entretient le Temps et l'Espace : le mouvement inauguré pendant l'année initiale anime les quatre années suivantes, et, d'abord centrifuge, il reflue vers le CENTRE. La Vertu irradiée par l'Homme unique se segmente pour constituer QUATRE Vertus régionales; puis le Carré des Vertus lointaines se concentre dans la CAPITALE aux QUATRE Portes ouvertes et reconstitue dans son UNITÉ première la VERTU CENTRALE.

Celle-ci se retrouve entière; celle-ci se retrouve accrue.

La Vertu se retrouve entière, car il n'y a point de déperdition dans le circuit, toute intervention de forces aberrantes étant exclue : aux QUATRE Bouts du Monde, fermant le champ, les QUATRE expulsés repoussent les démons 禦螭魅, les forces malignes ⁽²⁾.

Il y a accroissement de la Vertu régulatrice, car, formant, par delà les Montagnes cardinales, des relais, placés sur les Monts polaires, les QUATRE Expulsés propagent l'Action civilisatrice 變 : elle touche alors les Barbares des Régions Désertes, les Barbares des QUATRE Mers ⁽³⁾.

est faite après : 1° des rites relatifs au Calendrier et 2° une distribution d'insignes aux Quatre-Montagnes et aux Douze Pasteurs.

⁽¹⁾ Le rythme quinaire concorde avec une répartition du Monde en Quatre Secteurs plus un Centre. — Il existe, on l'a vu, une autre distribution de l'Espace en 五服 cinq carrés emboîtés.

⁽²⁾ Tso tchouan, Couvreur; (t. I, p. 556) traduit : « Chouen les livra aux Esprits mauvais ». Legge (p. 283) : « casting them out... to meet the spite of the sprites and evil things ». Les glossateurs donnent aux mots 禦 la valeur de « s'opposer à, résister à, maintenir hors, évincer ». Le sens est donné par une expression équivalente (cf. S.M.T., t. IV, p. 361). Un ancien roi de Tch'ou n'a, en fait de talisman dynastique, « qu'un arc de pêcher et des flèches d'épine (armes d'expulsion) pour accomplir les rites royaux 以共王事 ». La glose dit : « 所以禦其災 (armes) dont il se servait pour 禦 résister aux Malheurs (et les évincer) ». M. Chavannes, *loc. cit.*, n. 5, rend ainsi la glose : « il s'en servait pour écarter les êtres malfaisants ». — Les Quatre Expulsés ferment l'Empire aux Forces du Mal, aux Êtres de Désordre.

⁽³⁾ Cf. S.M.T., t. I, p. 68. S.M.T. suit le texte du Wou ti tò. Le Chou king ne contient pas les mots : « afin de 變 faire agir l'action civilisatrice sur les

Ceux-ci forment la dernière enceinte carrée du Monde : pénétrés par l'efficace de la Vertu souveraine, ils ne peuvent manquer d'être présents et de contribuer aux sacrifices de l'Avènement ⁽¹⁾. *Dès l'Inauguration, ils refluent vers le Centre.* Les Barbares des QUATRE Mers, enceinte extrême de l'Espace, se concentrent autour de cet Espace central qui est tout l'Espace : la maison carrée du Calendrier.

Pour que, au point et au moment initiaux, dans cette concentration d'Espace-Temps qu'est l'Enceinte de l'Avènement, la Vertu Centrale se constitue, il faut que *déjà* ⁽²⁾ elle se soit propagée dans l'Espace-Temps développé. *Instantanément diffusée et récupérée, l'UNITÉ régulatrice ne se crée qu'en se projetant aux Pôles des QUADRUPLES SECTEURS qu'elle veut régenter.*

Elle n'est pleinement concentrée que si elle se diffuse : elle n'est UNE que si elle s'ÉCARTÈLE.

Yao, Souverain et Maître du Calendrier, exerça sa puissance par l'intermédiaire des **Hi** et des **Ho**. L'aîné des **Hi** et l'aîné des

Barbares du Nord, du Sud, de l'Ouest, de l'Est (les Ti, les Man, les Jong et les Yi) : ce sont les Barbares des Quatre Mers. Quatre Mers et Barbares sont des expressions synonymes. Les Quatre Mers sont l'Enceinte du Monde. Les expressions : l'Intérieur des Mers, l'Extérieur des Mers, les Marches désertes (qu'emploie le *Chan hai king*) ont sensiblement même valeur. Il s'agit de la Zone-limite du Monde où la Civilisation et la Nature finissent ensemble : Régions désertes = Terres des Monstres = Pays des Barbares.

(1) Cf. p. 231, n. 2 et p. 236, n. 1. Se reporter p. 278, n. 4.

(2) L'action régulatrice est immédiate, car elle s'exerce d'esprit à esprit : d'où un effet quasi-rétrograde. Il faut que la Vertu Centrale soit constituée pour que les Barbares des zones extrêmes refluent au Centre. Il faut qu'ils refluent au Centre pour que la Vertu Centrale se constitue. — Les rites d'avènement ont lieu à la fin du deuil; les rites de deuil habilitent à la succession : le temps occupé par ce stage qu'est le deuil constitue le délai qui permet aux vassaux et aux hôtes d'être présents à l'Avènement. Le règne nouveau ne commence qu'au moment où la Vertu du Souverain défunt est remplaçable, c'est-à-dire quand, d'une part, elle est éliminée et quand, d'autre part, grâce aux rites du deuil, s'est constituée une Vertu de remplacement.

Ho collaboraient à l'établissement du Calendrier. Le cadet des **Hi** habitait à l'Est et s'occupait du Printemps, le puîné des **Hi** habitait au Sud et s'occupait de l'Été; le cadet des **Ho** habitait à l'Ouest et s'occupait de l'Automne; le puîné des **Ho** habitait au Nord et s'occupait de l'Hiver. Chacun des cadets et des puînés avait dans ses attributions un solstice ou un équinoxe. De plus, le cadet des **Hi** et le cadet des **Ho** gouvernaient avec respect 敬道 la sortie et la rentrée du Soleil ⁽¹⁾.

Délégués du Maître du Temps et de l'Espace, ils sont Deux, **Hi** et **Ho**, couple familial, tout comme ils sont Six, groupes antithétiques, Trois **Hi** face à Trois **Ho**. Mais, en même temps, tout aussi bien qu'ils sont UN (car, **Hi-ho**, c'est le Soleil) et qu'ils sont Tous (car les Dix Soleils sont les Dix Jours du Cycle et sont Tous les Jours), ils sont QUATRE : le carré des Saisons-Orients ⁽²⁾.

⁽¹⁾ *S.M.T.*, t. I, p. 43-48 (cf. *Relig. des Chinois*, p. 51). Noter que les aînés collaborent ensemble : ils forment *Un Couple*. Remarquer que les Cadets s'opposent, à l'Est et à l'Ouest, comme le Matin et le Soir. Les équinoxes l'emportent sur les solstices, dans la mesure où les cadets l'emportent sur les puînés (*ainsi s'opposent Kouen et San Miao*). Sur l'orientation de l'axe mondial, voir p. 329, n. 3.

⁽²⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 15. **Hi-ho** est la mère des Dix Soleils, elle les lave chacun à leur tour dans un gouffre : le Gouffre doux. Elle est l'épouse du Souverain 俊 Tsiun, lequel est aussi le mari de la mère des Douze Lunes. [On ne sait qui est Tsiun 俊. Ts'iun-wou 駿鳥 (cf. Houai-nan tseu, chap. 7) est le nom du (des) Corbeau Solaire (corbeau à trois pattes). Tsiun (cf. p. 264) est le père de Trois-Corps. — La demeure des Dix Soleils est l'arbre Fou-sang : un Soleil se tient sur la branche du sommet, les autres sont sur les branches du bas (cf. *ibid.*, chap. 9). — Le *Kouei tsang* (cité *ibid.*, chap. 15) considère (les) **Hi-ho** comme le (les ?) maître du Soleil et de la Lune : il le montre rentrant et sortant pour faire l'obscurité et la lumière. — Le même ouvrage (*ibid.*) dit : «Regardez-le (les) monter au Ciel, — un temps de lumière, un temps d'obscurité — le (les) fils de **Hi-ho** — qui sort de la vallée du Levant !» — Houai-nan tseu (chap. 3), décrivant les 16 étapes du Soleil, déclare qu'une fois arrivé aux Sources Tristes (Couchant) «alors s'arrête la (les ?) fille, alors se repose le (les ?) cheval». Une variante écrit : «alors s'arrête **Hi-ho**, alors se repose le Dragon 虯 (Tch'e)» (C'est l'étape de fin de journée 縣車). — Tchouang tseu (chap. 24, trad. Wieger, p. 417) parle de monter sur le char du Soleil 乘日之車. — Dans un poème des Élégies

Ainsi, se diffuse et se spécialise, se multiplie et reste une la Vertu organisatrice.

Les Trois **Hi** et les Trois **Ho** réglèrent le Temps et l'Espace de Yao : ce Souverain les investit quand il eut châtié les Trois Miao ⁽¹⁾. De même un autre Souverain, Tchouan-hiu, avait jadis investi **Tchong** et **Li** à la place des Neuf Li, qui, au déclin de Chao-hao, avaient eu, avant les Trois Miao, une Vertu de Désordre ⁽²⁾.

Tchong et **Li** ne sont qu'UN : Tchong-li, au temps du Souverain Ti K'ou (Kao-sin), fut *Tchou-jong* et gouverna le Feu ⁽³⁾. [**Tchong-li** est UN, mais il a UN frère, Wou-houei, lequel fut aussi *Tchou-jong* et gouverna le Feu. Wou-houei eut Six petits-fils jumeaux qui naquirent en déchirant le corps de leur mère ⁽⁴⁾ : TROIS sortirent par la GAUCHE et TROIS par la DROITE ⁽⁵⁾.]

Quand on les compte pour DEUX personnages, **Tchong** et **Li** sont parfois considérés comme frères : Tchouan-hiu investit

de Tch'ou (Tong kiun) consacré au Soleil, il est question de ses chevaux (la glose dit : six dragons). — Le poète du *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 33) arrêté dans son vol par la tombée du soir « ordonne à Hi-ho de s'arrêter ». — La lune, d'après le même auteur, a, de même, un cocher nommé Wang-chou.

(1) Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 325.

(2) Cf. *ibid.*, t. III, p. 324. Neuf Li et Trois Miao diffèrent peu : cf. p. 350.

(3) Cf. *ibid.*, t. IV, p. 338.

(4) Cf. *ibid.* Wou-houei est identifié avec Houei-lou. Cf. *Chan hai king*, chap. 16 (où Wou-houei est décrit comme n'étant complet que du côté gauche; le bras [ou les membres] droit lui manque). [Rappr. p. 455]. Houei-lou est un dieu du pays de Wou : c'est un dieu du feu (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 288). — Le *Kouo yu* (*Tcheou yu*), chap. 1, affirme qu'à l'avènement de la dynastie Hia, *Tchou-jong* (c'est-à-dire Tchong-li, ou Wou-houei, ou Houei-lou) descendit sur le Mont Tsong. A leur chute, Houei-lou séjourna à K'in-souei. [De même, à l'avènement et au déclin des Yin, apparitions symétriques de Tao-wou (*le Pieu*) et de Yi-yang (*le béliet* (?) Yi : animal divin).]

(5) Ce détail que *S.M.T.* ne donne pas, se retrouve dans le *Che pen*. La mère resta trois ans enceinte; on lui ouvrit le côté droit : trois garçons en sortirent; puis le côté gauche : trois garçons en sortirent. — On ne peut demander illustration plus précise du schème d'une scission en Deux groupes de Trois.

Tchong des fonctions de Directeur du CIEL et **Li** de celles de Directeur de la TERRE. Le premier réunit les dieux sous son autorité et le second les hommes. Ainsi finit le mélange des choses divines et humaines dont les Neuf Li étaient responsables. **Tchong** fut Régulateur du Midi; **Li** fut Régulateur du Feu⁽¹⁾. *Le Feu est l'Élément du Sud.* — Le génie du Feu (et du Sud) est *Tchou-jong*. [**Tchong-li** et son frère Wou-houei (successivement) furent *Tchou-jong*.]

Tchong et **Li** ne sont pas toujours donnés pour frères. **Li** devient le fils de Tchouan-hiu et reste *Tchou-jong*. **Tchong** devient le fils de Chao-hao. **Tchong**, fils de Chao-hao, et ses frères sont QUATRE au total, mais ils comptent pour TROIS. **Tchong** fut *Keou-mang*. Kai fut *Jou-cheou*. Sieou et Hi (successivement) ont été *Hiuan-ming*. En leur adjoignant [(4 =) 3 face à 1] **Li** (fils de Tchouan-hiu) qui fut *Tchou-jong* et, aussi, *Keou-long* (fils de KONG-KONG) qui fut *Heou-t'ou* (Chef de la

⁽¹⁾ Cf. *Kouo yu* (Tch'ou yu), chap. 18 (utilisé par *S.M.T.*, t. III, p. 324). (Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 99.) Tchong et Li sont fils de Lao-t'ong (cf. *Chan hai king*, chap. 16). Lao-t'ong eut pour fils Tchou-jong (glose : c'est-à-dire Tchong et Li) [le texte ajoute que Tchou-jong eut pour fils : le fils aîné Grand-Luth (lequel inventa les chants)]. Cf. même chapitre : «Tchouan-hiu engendra Lao-t'ong. Lao-t'ong engendra Tchong et Li. Le Souverain ordonna à Tchong de 獻上天 et à Li 印下地». Les mots 獻 et 印 sont déclarés incompréhensibles, 上 et 下 peuvent s'entendre comme des épithètes consacrées appliquées à Ciel et à Terre : le Ciel d'En-Haut, la Terre d'En-Bas. Si on les prenait avec un sens verbal, on pourrait comprendre : «ordonna de... faire monter le Ciel... et de... faire descendre la Terre». Réelle ou rituelle, la séparation des hommes et des dieux est le but visé par l'ordre du Souverain. — Les glossateurs sont dans l'embarras (cf. la note de M. Chavannes, *S.M.T.*, t. III, p. 324) parce que Sud et Feu ne s'opposent pas : on tente de suggérer une correction de texte : 火 «Feu» serait une erreur pour 北 «Nord». Il est, au contraire, très remarquable que les deux frères commandent à un Élément et à un Orient équivalents. — [Lao-t'ong, leur père (cf. *Chan hai king*, chap. 2), est, comme son petit-fils, Grand-Luth, en rapport avec la musique : «Les sons (de sa voix?) étaient constamment semblables à ceux des cloches et des pierres sonores.】 Ces légendes illustrent le fait que Deux (comme Trois) sert à noter une Unité complexe. Deux et Trois correspondent à une analyse de Un.

Terre), on obtient la liste des CINQ Génies des Éléments, savoir : le Génie de l'ÉLÉMENT CENTRAL (= CINQ = Terre), plus les QUATRE Génies des Saisons-Orients ⁽¹⁾.

Uns et multiples, **Tchong-li** et **Hi-Ho** font régner la Vertu CENTRALE AUX QUATRE Bouts du Monde.

Le cadet des Hi demeure dans la Vallée du Levant et le Cadet des Ho dans la Vallée du Couchant. Le puîné des Hi est fixé dans la Haute Résidence Lumineuse et le puîné des Ho dans la Haute Résidence Sombre ⁽²⁾. — *Keou-mang*, *Tchou-jong*, *Jou-cheou* et *Hiuan-ming* régendent les Mers de l'Est, du Sud, de l'Ouest et du Nord, aux limites de l'Univers ⁽³⁾.

Si, pour gouverner un Secteur du monde de Yao, le cadet des Hi habite la *Haute Résidence sombre* 幽都, c'est sur la *Montagne Sombre* 幽陵 que KONG-KONG a été expulsé par Yao. L'Est-Printemps a pour génie KONG-KONG tout comme il a pour génie Keou-mang (= **Tchong**) ⁽⁴⁾.

KONG-KONG fut expulsé par Yao. Ti K'ou auparavant avait désiré le châtier; il en chargea **Tchong-li** (Tchou-jong) :

⁽¹⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 454-455. Les noms des génies se retrouvent dans le *Yue ling* aux saisons correspondantes.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 44-48. Le texte oublie d'indiquer la Haute Résidence Lumineuse. Tchong Hiuan restitue la phrase (p. 45, n. 3).

⁽³⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 6, 7, 8 et 9 (Hai Wai S. W. N. E.). Le génie du Nord porte un nom particulier : Yu-kiang : les gloses considèrent Yu-kiang comme ayant été *Hiuan-ming*. A chacun des différents génies est associé un Souverain, ainsi que dans le *Yue ling*. Les gloses s'appuient sur divers passages du *Ta tchouan* du *Chou king*, lesquels indiquent avec précision les limites des différents domaines.

⁽⁴⁾ Ce fait, qui montre bien la parenté des expulsés avec les génies des orientes, est fourni par *Tong Tchong-chou*, chap. 16 求雨. Le même auteur considère comme génie du Sud, Tch'e-yeou, qui fut le ministre du Ciel et, aussi, la victime de Houang ti, voir plus bas p. 271. On va voir que les génies des orientes ont, comme les monstres bannis, un corps de bête. On verra (*ibid.*) que Tch'e-yeou est, lui aussi, un Monstre.

Tchong-li échoua dans l'entreprise et fut lui-même châtié⁽¹⁾.

Projetées aux Quatre Pôles, par délégation ou par expulsion, les Vertus Heureuses investies, comme les Vertus nocives corrigées, président aux Espaces-Temps spécialisés.

Les **Hi** et les **Ho** sont les descendants de **Tchong** et de **Li** qui, après avoir oublié les Principes du Calendrier, les retrouvèrent⁽²⁾. Les QUATRE Expulsés de Chouen sont les restes de Vertus abolies, mais les HUIT Éminents et les HUIT Excellents dont il utilisa les services sont aussi les rejetons d'anciennes Vertus Souveraines⁽³⁾. Si Chouen mérita de succéder à Yao, c'est qu'il sut reconstituer le Pouvoir Régulateur propre au Fils du Ciel, en se montrant capable à la fois de chasser QUATRE Maléficiences et de capturer⁽⁴⁾ DEUX bandes de HUIT Influences Heureuses.

La Vertu neuve du Souverain rayonne par l'intermédiaire, non de Vertus nouvelles, mais de Vertus renouvelées.

L'aménagement du monde nouveau.

Les QUATRE *Bannis* sont des Monstres; les QUATRE *Génies des Orient*s ont des corps de Bêtes.

Keou-mang, Génie de l'Est, est un Oiseau à face humaine. Tchou-jong, Génie du Sud, homme par le visage, est un animal par le corps. Jou-cheou, Génie de l'Ouest, a une figure humaine, des poils ou une queue blanche et les griffes d'un

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 338. Tchong, puni comme Kouen pour n'avoir pas réussi à exécuter un ordre, est devenu ou resté le dieu d'un Orient.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 325.

⁽³⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 553. Les Huit Éminents descendent de Kao-yang (Tchouan-hiu) et les Huit Excellents de Ti K'ou.

⁽⁴⁾ J'emploie ici les mots *chasser* et *capturer* dont se sert le *Tso tchouan* en conclusion du développement (cf. *ibid.*, p. 557).

tigre. (Hiuan-ming, sous le nom de) Yu-kiang, Génie du Nord, est un Oiseau au visage d'homme⁽¹⁾.

Kouen, le banni de l'Est qui, dépecé, est devenu un Ours, a l'apparence d'un homme et des poils abondants. [T'ao-wou (le Pieu=Kouen) est un tigre à poils longs de trois pieds : face d'homme, pattes de tigre, gueule et dents de sanglier, queue de dix-huit pieds de long.] Houan-teou, le banni du Sud, possède un visage d'homme, un bec d'oiseau, des ailes, deux mains et deux pieds; pour marcher, il s'aide de ses ailes. [Houen-touen (le Chaos=Houan-teou) a l'aspect d'un chien à longs poils, quatre pattes semblables à celles d'un grand ours, mais sans griffes : il a des yeux et des oreilles qui ne voient ni n'entendent.] San Miao, le banni de l'Ouest, a des ailes [Tao-tie (le Glouton=San Miao), par la face, les yeux, les mains, les pieds, est un homme : au-dessous des aisselles, il a des ailes, mais ne peut voler.] Kong-kong, le banni du Nord, a le visage, les pieds, et les mains d'un homme, des cheveux rouges et un corps de serpent. [K'iong-k'i (le Vaurien=Kong-kong) a l'aspect d'un tigre ailé (ou bien ressemble à un bœuf à queue de renard)⁽²⁾.]

Les Monstres bannis ainsi que les Génies héraldiques des Orientes habitent les zones désertes qui sont l'enceinte de l'Uni-

⁽¹⁾ Ces descriptions sont celles du *Chan hai king* (chap. 6, 7, 8, 9; Hai wai S., W., N., E.). On possède des descriptions plus complètes de deux des génies, car, ainsi que Kouen, ils apparurent pendant la période *Tch'ouen ts'ieou* : Keou-mang, génie de l'Est (selon Mei ti, chap. 5), apparut en plein jour au duc Mou de Tcheng et lui dit son nom (il venait lui apporter un supplément de vie). Il avait un corps d'oiseau et un visage parfaitement carré. [Noter ce détail : on trouvera plus loin l'indication que les masques étaient carrés; voir p. 326.] Le génie de l'Ouest, génie des châtements, visage d'homme, griffes de tigre, poils blancs, tenant la hache, apparut en songe au seigneur de Kouai et lui annonça sa ruine [cf. *Kouo yu* (*Tsin yu*), chap. 8]. Il fut identifié par l'annaliste.

⁽²⁾ Ces descriptions sont celles du *Chen yi king*. Le Glouton est attribué au S. W.; le Chaos, le Pieu, et le Glouton-San Miao à l'Ouest. Kong-kong et le

vers et d'où la Vertu souveraine sait faire venir les Êtres merveilleux nécessaires aux Sacrifices de l'Avènement⁽¹⁾. Ces Êtres merveilleux constituent le tribut des Barbares des QUATRE Mers. Les Barbares sont définis par des parentés animales⁽²⁾. Les QUATRE Mers sont peuplées par des êtres qui sont à la fois hommes et bêtes⁽³⁾.

Quand se constitue un Ordre nouveau, le Monde se resserre autour de l'HOMME UNIQUE. Les Pôles de l'Univers jouxtent les Portes cardinales de l'enceinte rituelle qu'enferme étroitement le carré des Barbares représentant les QUATRE Mers. Le Souverain reçoit les offrandes; il fait le sacrifice. *Il ouvre les Portes aux hôtes; il envoie des gardiens aux Pôles*. Les Portes pourront rester ouvertes : le Monde est désormais soumis.

Soumettre 服 se dit tout à la fois des hommes qu'on réduit à la vassalité et des bêtes que l'on dompte et que l'on domestique⁽⁴⁾.

Houang-ti, le premier des Cinq Souverains dut, pour mériter de régner, combattre la Vertu décadente de Chen-nong — lequel avait le corps d'un homme et la tête d'un bœuf⁽⁵⁾.

Vaurien au N. W. (l'Ouest a été considéré comme étant le pays des Esprits). A propos de Kong-kong, le texte rappelle qu'il fut expulsé à l'Extrême Nord, puis il remarque que le Nord et l'Ouest sont proches.

⁽¹⁾ Cf. p. 236, n. 1.

⁽²⁾ Les noms des barbares des Quatre Mers : Man, Yi, Jong et Ti, contiennent une indication graphique qui les classe sous des espèces animales : le *Chouo wen* insiste sur la valeur de ce classement. Notons simplement que les Barbares du pays de Tai (Nord du Chan-si) avaient pour ancêtre un chien : recevoir (en rêve) un chien du Souverain Céleste, c'est obtenir Tai : cf. *S.M.T.*, t. V, p. 31. Qui possède l'Emblème, doit posséder la réalité.

⁽³⁾ Les livres 6 à 18 du *Chan hai king* sont composés à l'aide des descriptions de ces êtres; généalogies et noms de famille sont très souvent donnés.

⁽⁴⁾ Les Cinq carrés emboîtés qui constituent l'Univers sont dits les 五服. — Le *Tcheou li* mentionne un fonctionnaire chargé de dompter 服 les animaux féroces (cf. trad. Biot, t. II, p. 209).

⁽⁵⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 13.

« Houang-ti mit de l'ordre parmi les hommes et imposa une règle aux QUATRE Régions; il dressa des ours, des léopards, des panthères, des lynx et des tigres ⁽¹⁾. » Il entraîna sa Vertu 脩德. « Il s'exerça à manier le bouclier et la lance . . . les Feudataires arrivèrent tous, suivis par les Hôtes ⁽²⁾. »

La danse des armes est une préparation au combat ⁽³⁾. Elle suffit à entraîner une Vertu et à déterminer son triomphe. Houang-ti instruisit les bêtes sauvages et les hommes furent soumis.

[Selon une tradition Houang-ti se borna à faire du manie-
ment d'armes avec ses fidèles : il appelait ses soldats de noms
d'animaux ⁽⁴⁾.]

Le mot 服 (*soumettre*) veut aussi dire *porter en guise de vêtement*. Le *Chan hai king* (ouvrage géographique qui fut écrit pour apprendre aux hommes à utiliser les ressources de la nature ⁽⁵⁾) enseigne que pour se rendre maître des vertus propres

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 28. Il est curieux de constater que ce thème : le Chef domptant les Animaux féroces, a été exploité pour les Rois de perdition comme pour les Fondateurs. Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 199 : le dernier des Yin savait terrasser les Bêtes féroces. Le mot qui signifie ici *terrasser*, est celui qu'on a vu employé à propos des San Miao, cf. plus haut, p. 243.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 27.

⁽³⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 196. Un seigneur qui veut débaucher la veuve de son frère, fit faire à côté de sa résidence des danses guerrières 萬 (Wan); la princesse dit : « Le prince défunt employait ces danses 舞 à s'exercer aux armes. . . »

⁽⁴⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 28. C'est l'opinion de Tchang Cheou-kie. M. Chavannes la déclare ingénieuse, mais ne veut pas la prendre en considération. Donner à des soldats, *avec leurs noms*, des âmes de bêtes féroces, dresser, *à l'aide de leurs noms*, des animaux féroces, sont des équivalents mythiques.

⁽⁵⁾ Les cinq premiers livres du *Chan hai King* sont une énumération de montagnes et de rivières. A propos de chacune sont indiqués les minéraux, végétaux, animaux qui la caractérisent. Très souvent, l'ouvrage se borne à indiquer l'effet de l'apparition de l'animal (sécheresse, pluie, peste, etc.) : mais la simple vue a des effets sur la personne à qui l'animal apparaît. (Qui voit le Wei-t'o devient hégémon, cf. p. 102, n. 4; qui le mange régente l'empire, cf.

aux animaux, il suffit de les *manger*, de savoir les appeler par leurs *noms*, ou de *porter leurs dépouilles*. Celui qui mange du Cheng-cheng devient bon marcheur⁽¹⁾; celui qui mange du Wei-t'o régenté l'Empire⁽²⁾. — Quand on sait appeler par son nom 名 (qui est 螭) le dragon, à une tête et à deux corps, qui tarit les rivières⁽³⁾, on peut l'employer à prendre des tortues et des poissons. — Porte-t-on à sa ceinture la peau ou les poils d'un certain cheval à tête blanche, qui est rayé comme un tigre et dont la queue est rouge? on obtient une nombreuse postérité masculine⁽⁴⁾. Porte-t-on en guise d'habits 服 le plumage du T'o-fei, hibou à face humaine et qui n'a qu'un seul pied⁽⁵⁾? on n'a rien à redouter du tonnerre. Si l'on revêt 服 la dépouille de certains poissons volants, on ne craint plus ni le tonnerre ni les armes⁽⁶⁾.

Lorsque le fondateur de la dynastie Tcheou combattit le dernier des Yin, il cria à ses soldats : « Prenez un air terrible! Soyez comme des tigres, des ours, des loups, des dragons⁽⁷⁾. » Avant de faire passer un gué à son armée, le général des

p. 261). — Souvent, le *Chan hai king* indique simplement que tel animal « s'appelle à l'aide de son propre nom » (ce qui peut s'entendre que son cri sert à le nommer, mais on va voir que savoir nommer n'est pas sans utilité).

⁽¹⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 1.

⁽²⁾ Cf. *ibid.*, chap. 18.

⁽³⁾ Cf. Kouan tseu, chap. 14 [cf. *Chan hai king* (chap. 3 肥遺) : Quand cet animal (dragon à une tête et à deux corps) apparaît, la seigneurie (où il apparaît) souffre d'une grande sécheresse]. Kouan tseu : 以其名呼螭可使取魚龜. — Le nom est identique à l'âme pour les animaux *comme pour les hommes*. Se reporter p. 155 et 156 et p. 155, n. 2.

⁽⁴⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 1. Il s'agit du 鹿蜀 (zèbre?). La glose dit : 佩謂帶皮毛.

⁽⁵⁾ Cf. *ibid.*, chap. 2. 服之不畏雷 (Glose : 著其毛羽令人不畏天雷).

⁽⁶⁾ Cf. *ibid.*, chap. 5. 服之不畏雷. 可以禦兵. Nous retrouvons plus loin le hibou T'o-fei et les poissons volants, voir p. 531.

⁽⁷⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 232 (équivalent chinois du garde à vous!).

Tcheou invoqua par deux fois les Rhinocéros verts : on ne sait s'il s'adressait aux Bêtes du fleuve ou à ses hommes⁽¹⁾.

Dans les serments de vengeance, quand on ne fait point vœu de manger ses ennemis, on regrette qu'ils ne soient point des animaux : on mangerait leur chair, on coucherait sur leurs peaux⁽²⁾.

En 683, un brave qui désire attaquer le premier l'ennemi, se revêt d'une peau de tigre (ou en recouvre ses chevaux)⁽³⁾. En 631, un chef fait couvrir de peaux de tigres les attelages du corps de troupe qui inaugure le combat⁽⁴⁾.

Parmi les tributs dus au Souverain figurent des peaux de tigres et de léopards. On les considère comme les emblèmes d'une Vertu qui soumet 服 les bêtes féroces 猛⁽⁵⁾.

Houang-ti dut employer les armes pour réduire la Vertu périmée et nocive de Chen-nong, le Souverain à tête de bœuf. La Vertu des San Miao, ces hommes ailés, fut rénovée soit par l'expulsion, soit par la seule force de la musique et des danses : mais les danseurs portaient des plumes.

⁽¹⁾ Cf. *ibid.*, t. IV, p. 37. Ces mots sont supprimés au tome I, p. 225. M. Chavannes (n. 4) considère que l'explication qui veut qu'on ait appelé « rhinocéros verts » les officiers préposés aux bateaux est « beaucoup plus raisonnable » que l'autre. Mais alors pourquoi « ne pas prendre en considération » l'opinion que Houang-ti appelait ses hommes des tigres, etc.? *S.M.T.*, t. II, p. 68, appelle un personnage « tête de rhinocéros ». Il s'agirait d'un titre de fonction. — Houai-nan tseu, chap. 1, indique que « au sud du mont Kieou yi... les gens (du pays) se coupent les cheveux et se tatouent le corps afin de ressembler aux animaux à écailles » en particulier aux Kiao-long. Cf. *Chouo yuan*, chap. 12. Cf. *Che yi ki* : un peuple apparenté aux Barbares Niao (cf. p. 190, n. 4) prend en mer des dragons cornus et les élève dans une rotonde : Tch'e-yeou, monstre cornu, fut expulsé chez ce peuple, cf. p. 530, n. 5.

⁽²⁾ Cf. p. 166.

⁽³⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 150.

⁽⁴⁾ Cf. *ibid.*, t. I, p. 391.

⁽⁵⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 578 : 虎豹之皮·亦服猛也.

C'est à l'aide des danses et de la musique que l'on dompte les bêtes féroces. C'est grâce à l'invention de la musique et des danses que les Anciens Souverains ont aménagé le Monde.

Chouen (le Souverain qui procéda aux QUATRE *Expulsions*) avait, parmi ses ministres, un musicien qui, en frappant sur les pierres, faisait se réunir pour danser 率舞 les cent animaux. Il établissait ainsi l'Harmonie 和 entre les Dieux et les Hommes⁽¹⁾.

Ce musicien dont les pierres sonores imitaient les jades du Souverain-d'En-Haut, avait inventé un tambour fait d'un vase de terre recouvert par une peau de daim⁽²⁾. [Nous verrons plus loin qu'il était lui-même un tambour et un animal.]

Un autre musicien avait, avant lui, fait danser, aux sons des instruments, le Phénix et le Faisan céleste. Auparavant, le Premier Crocodile, en frappant de sa queue son ventre, avait produit une plénitude d'harmonie. Plus anciennement, le Dragon Volant avait imité les sons des HUR Vents, et, dans des temps plus lointains encore, un hymne en huit parties, dont la dernière était consacrée aux animaux, était exécuté par trois hommes frappant du pied et tenant en main des queues de bœuf. Le premier instrument, le luth à cinq cordes, fut inventé pour réduire l'excès des Vents et la surabondance du Yang : ainsi fut assurée la vie de tous les êtres. Quand, plus tard, un excès de Yin et la surabondance de l'Eau mirent en danger le Monde, tout fut corrigé par l'invention de la Danse⁽³⁾.

(1) Cf. S.M.T., t. I, p. 86. La critique chinoise déclare le passage interpolé sous l'unique prétexte que K'ouei au lieu de décliner sa nomination, par modestie, fit immédiatement preuve de ses talents. Voir p. 312, n. 1.

(2) Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 5, § 5. — Sur K'ouei, voir p. 312, 313 et 505 et suiv.

(3) Cf. *ibid.* Sur le Faisan Céleste, voir p. 574 et 577.

Les Vents sont HUIT comme les sons⁽¹⁾. Les Danseurs *s'affrontent* par bandes de HUIT⁽²⁾ (on vient de voir qu'il se groupaient aussi par TROIS). Les inventeurs des chants et de la danse sont les HUIT FILS d'un Souverain⁽³⁾ (le même fut le père de TROIS-CORPS) qui était le mari de Hi-Ho (le Soleil) et de Tch'ang-hi (la Lune)⁽⁴⁾. Le Soleil parcourt dans sa journée *seize* stations (parmi les noms qui correspondent à la première se retrouvent les noms d'un luth et celui d'une danse)⁽⁵⁾. Pour présider à la nuit, il y a DEUX bandes de HUIT divinités⁽⁶⁾.

Chouen, quand il institua un Ordre neuf et qu'il chassa QUATRE Maléficiences, *obtint* (mot à mot : *captura*) DEUX groupes de HUIT hommes à Influence Heureuse. Aux uns fut attribué la fonction de *Heou-t'ou* [Chef de la Terre (= Centre = 5)]; les autres furent chargés de répandre les 5 Enseignements dans les QUATRE Régions⁽⁷⁾.

[Parmi ces derniers, quatre ont pour noms : Tigre l'aîné, Ours le Cadet, Léopard le Troisième, Renard le Quatrième⁽⁸⁾.]

(1) Les 8 sons 八音 (8 sons spécifiques). Ce sont, d'après le *Po hou t'ong* chap. 1, Houai-nan tseu et le *Po ya* : le Tambour (*peau*)=N.; la flûte de Pan (*calebasse* à 19 tuyaux)=N.-E.; la flûte (*bambou*)=E.; la caisse de bois=S.-E.; l'instrument à cordes de *soie*=S.; le sifflet d'*argile*=S.-W.; la cloche (*métal*)=W.; la *pierre* sonore=N.-W.

(2) Le cadeau rituel de danseuses est de deux bandes de huit.

(3) Cf. *Chan hai king*, chap. 18 : 帝俊生八人. 是始爲歌舞. 帝俊生三身.

(4) Cf. *ibid.*, chap. 15 et 16.

(5) Cf. Houai-nan tseu, chap. 3, l'étang Hien-tch'e, nom de danse, K'ong-sang (=Fou-sang), nom de luth, voir p. 435-438.

(6) Cf. *Chan hai king*, chap. 6.

(7) Cf. *Tso tchouan*, trad. Cuvreur, t. I, p. 553. Le premier groupe de 8 correspond au Centre, le second aux Quatre Orient.

(8) Cf. *ibid.*, p. 553. Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 85, Yi, nommé surveillant des lieux hauts et bas, des herbes, des arbres, des oiseaux et des quadrupèdes, veut céder ses fonctions à quatre personnages qui seront ses acolytes et qui se nomment : Sapin, Tigre, Ours, Ours rayé.

La Danse du Monstre banni.

KOUEN fut banni et *dépecé*.

Toutes les traditions s'accordent pour affirmer qu'il fut châtié par *Chouen* et que ce châtimement est en rapport avec l'avènement de ce souverain célèbre.

Tantôt l'on soutient que Kong-kong, Houan-teou et les San Miao furent châtiés par *Chouen* et bannis par lui en même temps que KOUEN; tantôt l'on admet que leur punition servit à affirmer la Vertu de trois Fils du Ciel successifs ⁽¹⁾.

La gloire d'avoir corrigé les San Miao est d'ordinaire attribuée à *Chouen*. Les San Miao s'opposent exactement à KOUEN. Ils sont expulsés comme lui sur un Mont des Oiseaux, eux à l'*Extrême-Occident*, KOUEN à l'*Extrême-Orient* ⁽²⁾.

Les San Miao sont *Trois*. Houan-teou et Kong-Kong, acolytes de KOUEN, forment avec lui, un groupe de *Trois*. Le *Tso tchouan* compte d'abord *Trois* Maléficiences : le Glouton ajoute et s'oppose à elles. Le Glouton, disent les savants, est le sobriquet des *Trois Miao* ⁽³⁾.

Les Vertus régulatrices arrivent à SE RÉPARTIR EN CARRÉ à la suite d'une DIVISION EN DEUX GROUPES DE TROIS laquelle procède

⁽¹⁾ Telle est l'opinion rapporté par Siun tseu et par les *Discours des Royaumes Combattants* (chap. 3, Tsin 1). Houang-ti combattit à Tchouo-lou et fit prisonnier Tch'e-yeou (glose : seigneur du peuple des Neuf Li); Yao combattit Houan-teou; Chouen combattit San Miao; Yu combattit Kong-kong. — Ici l'esprit chronologique l'emporte : la matière légendaire sert à étoffer la liste de dates. Le schème directeur est : chaque Vertu nouvelle s'affirme par un triomphe.

⁽²⁾ Opposition simple.

⁽³⁾ Opposition de couples complexes.

d'une scission en deux de l'Unité Souveraine⁽¹⁾. Le même schème semble avoir joué pour les Vertus maléficientes.

Il y a donc des chances que le récit de la *quadruple expulsion* ait été construit à l'aide de cette idée directrice, en groupant divers thèmes légendaires autour d'un thème particulièrement dramatique, savoir : le *dépècement* de KOUEN⁽²⁾.

⁽¹⁾ C'est le cas, très net, des Hi et des Ho, qui tout en étant Un, sont Deux, puis Six et enfin Quatre (dont Deux, Orient et Occident, ont un rôle éminent).

⁽²⁾ Le caractère dramatique de la légende de Kouen (on va voir que dramatique doit être pris dans son sens précis) se sent particulièrement bien dans les *Elégies de Tch'ou*. Kouen figure dans le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 22). La sœur du poète lui reproche sa droiture inflexible et lui rappelle le sort de Kouen qui périt pour avoir été opiniâtre et trouva une mort précoce 殁 dans la campagne de Yu (= Plume = Oiseau). Un développement beaucoup plus long lui est consacré dans le *T'ien wen* : il porte sur ce fait que Kouen fut mis à mort injustement; pourquoi le charger de dompter les eaux, s'il en était incapable? Pourquoi fut-il recommandé par tous, pourquoi son fils reprit-il son œuvre et y trouva-t-il la Gloire? — Kouen trouva la mort sur le Mont des Oiseaux; sa chair pendant trois ans ne se décomposa pas; hiboux et tortues venaient en arracher des lambeaux. — Une glose remplace le mot hibou par le mot milan. — Nous verrons que le hibou est lié à la foudre. — Le poète s'inspire d'une version qui est voisine de celle que l'on retrouve au chapitre 18 du *Chan hai king* où il est dit que « les Eaux débordées montant jusqu'au Ciel, Kouen déroba au Souverain la Terre-qui-gonfle 息壤 [terre qui enfle lorsqu'on la creuse; cf. Houai-nan tseu, chap. 4 息土 (elle fut utilisée par Yu, fils de Kouen — glose : 掘之益多 — qui, grâce à elle, combla les Eaux débordées, et ainsi créa les Monts Qui-ont-un-Nom, c'est-à-dire que l'on vénère, 以爲名山). Kouen et Yu sont, d'autre part, les inventeurs des villes murées (voir p. 483)]. Kouen n'attendit pas l'ordre du Souverain. Le Souverain ordonna à Tchou jong (*Génie du Feu* et du Sud) de tuer Kouen dans les environs de Yu (= Mont Yu = Mont de la Plume). Le Souverain ordonna alors à Yu d'achever l'œuvre (de son père). Ainsi furent affermies les Neuf Provinces. — On sent chez l'auteur du *T'ien wen* de l'étonnement, de la pitié pour le sort de Kouen : le poète semble prendre parti pour Kouen et contre le Souverain. — Cet ensemble de traits pourrait suggérer certains rapprochements. — On remarquera : 1° que le *Li sao* et le *T'ien wen* ne semblent pas pouvoir être rapportés plus bas que le début du 11^e siècle avant J.-C.; 2° qu'une tradition chinoise qui remonte au moins au 1^{er} siècle de notre ère (acceptée par M. CONRADY et

La projection des Vertus régulatrices, comme l'expulsion des Vertus funestes, aboutit à poster aux Pôles des Quatre Régions du Monde des Génies héraldiques à la fois humains et monstrueux : telle est la conclusion du sacrifice de l'Avènement. Les Barbares des Quatre Mers, qui sont de nature animale, présentent pour ce sacrifice des Êtres merveilleux. Aménager l'univers est l'œuvre de toute Vertu souveraine et s'obtient à l'aide de la musique. La musique sert à dompter les bêtes et à les faire danser.

La description des Monstres Bannis, telle que le *Tso tchouan* la donne⁽¹⁾, évoque l'idée d'une analyse de caractères qu'auraient faite des moralistes à propos de personnages de drames bouffons.

repoussée par M. CHAVANNES, cf. *Miss. arch., Textes*, I, p. 7-8) admet que le *T'ien wen* fut composé en s'inspirant de MOTIFS DE SCULPTURES qui ornaient d'anciens temples funéraires et dont le poète ne comprenait plus exactement le sens. Ce témoignage ne peut être repoussé sous le seul prétexte que nous ne connaissons pas de sculptures chinoises antérieures au 1^{er} siècle de notre ère, car il est évident que l'art du début des seconds Hæn est trop parfait pour n'avoir pas derrière lui une tradition assez longue. D'ailleurs, si, au 1^{er} siècle avant J.-C., il est possible que la sculpture n'ait pas eu à travailler pour les monuments funéraires, elle a pu travailler pour les palais. — Si l'on admet l'exactitude de la tradition qui veut que l'auteur du *T'ien wen* ait glosé en vers sur des sculptures, il faut supposer que la légende de Kouen, telle qu'elle apparaît chez lui, servait de thème aux sculpteurs au moins dès le 1^{er} siècle avant J.-C.

⁽¹⁾ Cf. trad. Couvreur, t. I, p. 554-555 : *Le Chaos* «séquestrait les justes, recélait les brigands, se plaisait dans la pratique des Vertus funestes, faisait société avec les Êtres mauvais et stupides et, fourbe, incapable d'amitié, formait des partis». — *Le Vaurien* «ruinait la bonne foi, détruisait la sincérité, estimait les discours spécieux et mauvais, favorisait les délateurs, protégeait les vicieux, calomniait les bons». — *Le Pieu* «était incapable de perfectionnement et ne comprenait rien aux discours : un avertissement ne lui ouvrait pas l'esprit; la liberté ne lui servait qu'à être fourbe; arrogant et cruel pour toute vertu brillante, il troublait les règles célestes». — *Le Glouton* «avide de nourritures et de boissons, convoitait présents et trésors, envieux de dignités et de luxe, jamais rassasié, accaparant et thésaurisant sans connaître de limites ou de règles, n'avait pas même d'égards pour la veuve et l'orphelin ou de compassion pour l'indigent».

Les spectacles bouffons étaient en vogue pendant la période *Tch'ouen ts'ieou* : en 544, des palefreniers et des soldats assistèrent à une représentation de ce genre qui fut donnée, non dans une ville, mais dans les faubourgs⁽¹⁾.

L'idée qui a présidé au développement de la légende de KOUEN dérive apparemment d'un scénario ancien.

Une danse a conservé le souvenir du triomphe du roi Wou. Un scénario, tragique et bouffon, n'a-t-il pu conserver de même le souvenir des rites de l'Avènement?

Si cette induction était juste, on devrait conclure que ces rites comprenaient des danses et des combats rituels. Les danseurs revêtaient-ils des dépouilles d'animaux? Les combats se terminaient-ils par un sacrifice qui libérait des âmes mi-animales, mi-humaines et grâce auquel se constituaient des Génies héraldiques?

Les Vertus régulatrices qu'on institue, les Vertus funestes qu'on expulse sont de nature monstrueuse. Elles se groupent d'abord par bandes opposées de *Trois* avant de former le carré. — La danse que l'on nous signale comme la plus archaïque de toutes, était exécutée par *Trois* danseurs tenant en main des *queues* de bœuf.

Or, voici comment KOUEN devint le génie d'un Mont Polaire.

Lorsque Yao décida de céder à Chouen le pouvoir, KOUEN « fut pris d'une rage de bête féroce. Il assembla des cornes d'animaux et réussit à faire un rempart; il dressa en l'air leurs queues et réussit à faire des drapeaux. Sommé de comparaître à la cour, il ne vint pas; il vagabonda comme un fou dans la campagne afin de causer du mal au Souverain. C'est alors que Chouen le

⁽¹⁾ Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 511.

bannit sur le Mont des Oiseaux et le dépeça avec le coutelas (de) *Wou* ⁽¹⁾ ».

KOUEN, expulsé et dépecé, se transforma en Ours divin.

Si le souvenir des rites de l'Avènement a été conservé par un scénario dont s'inspire le schème imaginaire qui a guidé la reconstruction historique, il y a des chances que ce scénario ou un scénario analogue ait été employé au moment de l'Avènement d'un Temps neuf. — D'après le *Yue ling*, quand les Chinois renouvelaient le Temps, ils procédaient à une expulsion de forces nocives et ils écartelaient une victime.

Une danse était alors exécutée, bouclier et lance en main (*Chouen* portait des plumes et tenait le bouclier et la hache quand il dansa pour corriger les *Trois Miao*, ces Êtres ailés, perturbateurs du Temps) par un personnage assisté de quatre auxiliaires et revêtu d'une peau d'ours ornée de quatre yeux de métal jaune ⁽²⁾.

Le Monde est aménagé (l'histoire le montre) dès que les Bêtes sont domptées 服 et qu'elles dansent. L'Espace a retrouvé son ordre (si la tradition ne se trompe point) sitôt qu'a été dépecé et mué en ours le rebelle qui dressait des queues d'animaux en guise d'étendards. Pour rénover le Temps, il suffit (les rites l'enseignent) qu'un homme danse, revêtu 服 d'une dépouille d'ours. Mais alors la danse doit être complétée par l'écartèlement d'une victime.

⁽¹⁾ *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 20, § 6 (cf. FORKE, *Lun-heng*, t. I, p. 378). L'expression que je traduis par « vagabonda comme un fou » 彷徨 (on écrit encore 方羊 et 彷徨) *p'ang-yang* doit-elle être rapprochée de l'expression 彷徨 *p'ang-houang* (de sens analogue)? — [Le *p'ang-houang* (cf. Tchouang tseu, chap. 19, trad. Wieger, p. 363) est le génie des campagnes; c'est un serpent à deux têtes et à cinq couleurs; cf. plus loin p. 307.]

⁽²⁾ Ces faits seront examinés plus loin (*Danses masquées*).

LA TRANSMISSION DU POUVOIR.

Le Monstre banni : Ministre ou Fils aîné.

Le Danseur-Ours porte des yeux QUADRUPLES. QUATRE acolytes l'encadrent.

La danse archaïque groupe par TROIS les Danseurs porteurs de queues de bœuf. Le *Porte-drapeau* à queue de bœuf règle les danses des QUATRE Espèces de Barbares, la musique des QUATRE Régions⁽¹⁾.

Pour rayonner dans les QUATRE secteurs du Monde, il faut que la Vertu régulatrice se dédouble en DEUX groupes de TROIS.

L'organisation de l'Univers est obtenue par l'action de CINQ ou de Six *Départements ministériels*.

Dans les deux cas, QUATRE de ces départements sont des Saisons-Orients. Leurs chefs 辯 (*pién*) gouvernent l'Est et l'Ouest, le Sud et le Nord (QUATRE des **Hi** et des **Ho** ont ces fonctions-là) tandis que les QUATRE Expulsés 變 (*pién*) propagent l'influence civilisatrice aux QUATRE Pôles et que les QUATRE Génies régissent les QUATRE Orient⁽²⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 64. A propos de lui (cf. p. 63 et 67) sont employées les expressions «musique des quatre régions», «musique des quatre Espèces de Barbares» qui ont servi à Sseu-ma Ts'ien (Entrevue de Kia-kou) pour arranger, selon un schème traditionnel, la matière historique.

⁽²⁾ Cf. Kouan tseu, chap. 14. La division en 6 départements est d'autant plus remarquable chez Kouan tseu qu'elle est immédiatement suivie par une

Sous Houang-ti, Tchou-jong fut MINISTRE du Sud : le génie du Sud est Tchou-jong. — Che-long (le dragon Che) fut MINISTRE de l'Est⁽¹⁾ : à l'Extrême-Orient se trouve un génie, Che-pi, c'est-à-dire Che-long, qui a face humaine et corps d'animal⁽²⁾. — Il est difficile de distinguer entre un *monstre banni*, le *génie d'un orient* et un MINISTRE.

Quand on compte CINQ Départements, le cinquième est celui du CENTRE (qui correspond alors à la Terre). Si l'on en compte SIX, le Département CENTRAL se dédouble en Département du CIEL et Département de la TERRE.

Tchong et Li qui étaient (UN, ou qui étaient) frères eurent, sous Tchouan-hiu, les fonctions de Directeur du CIEL et de Directeur de la TERRE : les Dieux et les Hommes ne se mêlèrent plus. Ce mélange désordonné avait été provoqué par les Neuf Li. Le prince des Neuf Li est Tch'e-yeou⁽³⁾.

« Jadis Houang-ti⁽⁴⁾ avait obtenu Tch'e-yeou et avait brillé pour ce qui est de la Vertu (Tao) du CIEL 昔者黃帝得蚩尤而明於天道. » — Il avait aussi, selon une version⁽⁵⁾ qui semble contradictoire, lutté contre Tch'e-yeou et l'avait tué. [Tch'e-yeou, MINISTRE ou monstre sacrifié et banni, est le Génie d'un orient. Houang-ti, à l'aide de la danse et d'animaux dressés, vainquit aussi Chen-nong qui était son propre frère, mais d'une Vertu différente. Les récits emmêlent la lutte contre Tch'e-yeou et celle contre Chen-nong. Tch'e-yeou et Chen-nong ont des traits de parenté.] La lutte entre Houang-ti et Tch'e-

division de l'année en 5 saisons de 72 jours. — Le même auteur admet aussi (chap. 8) une division de l'année en 30 semaines de 12 jours [inégalement réparties dans 4 saisons : (8 + 7) + (8 + 7)].

⁽¹⁾ Cf. *ibid.*

⁽²⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 8. L'équivalence est attestée par une note du 路史, citée par la glose.

⁽³⁾ Cf. p. 265, n. 1. Voir p. 350.

⁽⁴⁾ Cf. Kouan tseu, chap. 16. Tch'e yeou (on le verra) est un DRAPEAU.

⁽⁵⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 27 et 29.

yeou, SOUVERAIN contre MINISTRE, fut (on le verra) un combat de TROIS contre TROIS⁽¹⁾.

Or, voici pourquoi KOUEN fut pris d'une rage de bête féroce, dressa des étendards faits de queues d'animaux et se fit dépecer.

Quand « Yao céda 讓 l'Empire à Chouen, Kouen, un feudataire, se mit en colère contre Yao et dit : « Celui qui a obtenu la « Vertu (Tao) du CIEL 得 天 之 道 est SOUVERAIN; celui qui a obtenu « la Vertu de la TERRE 得 地 之 道 est MINISTRE. Et voici que moi, « qui ai obtenu la Vertu de la TERRE, je ne suis point MINISTRE⁽²⁾! »

MINISTRE⁽³⁾ se dit TROIS-DUCS 三公.

La Vertu Centrale est UNE. Pour maintenir à distance le CIEL et la TERRE, elle est exercée conjointement par le SOUVERAIN (l'Homme UNIQUE) et par le MINISTRE (TROIS-DUCS).

Chouen et Yu furent MINISTRES de Yao et de Chouen, puis

⁽¹⁾ Nous reviendrons plus loin, p. 357, sur le combat où fut vaincu Tch'e-yeou (3 contre 3) et sur la danse de Tch'e-yeou. Tch'e-yeou est le génie du Sud (Feu), d'après Tong Tchong-chou. Cf. plus haut, p. 256, n. 4.

⁽²⁾ Cf. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 20, § 6. J'ai corrigé une erreur certaine du texte qui écrit : « celui qui a obtenu la Vertu du Ciel est Souverain; celui qui a obtenu la Vertu de Souverain est Ministre... » 帝 pour 地. Han Fei tseu, chap. 3, présente une version analogue : « Yao désirait transmettre l'Empire à Chouen. Kouen fit une remontrance en ces termes : « Néfaste ! « Comment transmettre l'Empire à un homme du commun ? » Yao ne l'écouta pas. leva des soldats, châtia et tua Kouen sur le Mont de la Plume. Kong-kong, à nouveau, fit une remontrance en disant : « Comment transmettre l'Empire « à un homme du commun ? » Yao ne l'écouta pas, leva des soldats et châtia Kong-kong sur la Haute résidence du Pays Sombre. » — On a vu (p. 242, n. 3) que le bannissement des Trois Miao est expliqué de même.

⁽³⁾ Dans le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, « Trois-Ducs » est évidemment un titre convenant à une seule personne. Dans la tradition, les Trois Ducs sont les trois plus hauts personnages de l'Empire : anciennement, ce sont : le grand maître, le grand précepteur, le grand tuteur (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 271) c'est-à-dire trois fonctionnaires ATTACHÉS À L'HÉRITIER PRÉSOMPTIF. Une tradition veut que l'un des Trois Ducs demeure auprès du souverain; les deux autres sur-

leur succédèrent. Leurs prédécesseurs les mirent à l'épreuve⁽¹⁾; après quoi, ils les présentèrent au Ciel. Ils obtinrent la Vertu du CIEL après avoir obtenu celle de la TERRE.

Pour réaliser chez leurs *successeurs* cette alternance de Vertu et rendre effective leur promotion, Yao et Chouen bannirent leurs propres *fil*s⁽²⁾.

Chouen fit ses preuves en bannissant KOUEN. — Yu fit les siennes en servant de Ministre à celui qui avait banni KOUEN, son *père*. KOUEN, le Monstre banni et *dépecé*, le révolté à la rage de bête féroce, qui voulait être MINISTRE, l'Ours divin du Mont des Oiseaux, est le *PÈRE d'un souverain* : il est aussi considéré comme le *fil*s et même le FILS AÎNÉ d'un SOUVERAIN⁽³⁾.

La mise à l'épreuve du nouveau chef.

A l'époque des rituels, au moment où la paternité et le pouvoir paternel paraissaient être les principes de toute pa-

veillent chacun une moitié de l'Empire (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 89, note). — L'expression symétrique 三老 Trois-vieillards (les Ministres de Fils du Ciel s'appellent eux-mêmes : Vieillards) désigne trois espèces de vieillards, trois vieillards, ou bien est le titre d'une seule personne, un chef de district. — Comparer l'expression Quatre-Montagnes.

⁽¹⁾ De même Kouen (*S. M. T.*, t. I, p. 5) et Kong-kong (*ibid.*, p. 50) furent mis à l'épreuve : l'épreuve de Kouen dura neuf ans. Voir p. 437, n. 2.

⁽²⁾ D'après les *Annales*, le bannissement 放 de Tan-tchou, fils de Yao, eut lieu trois ans après que Kouen fut préposé au Fleuve. *S. M. T.* ne parle pas de ce bannissement, mais il fait qualifier (par son père) Tan-tchou d'homme *maléficient* (t. I, p. 49), de dégénéré (*ibid.*, p. 69), et déclare que Yao l'exclut de sa succession (*ibid.*). *S. M. T.* ajoute (p. 158) que Tan-tchou par sa mauvaise conduite mit fin à sa lignée; mais, ailleurs, il a soin d'indiquer (p. 92) que (comme Chang-kiun), il fut pourvu d'un domaine, garda la musique et les rites de sa famille et fut traité en Hôte, non en vassal. — *S. M. T.* (p. 92), affirme que Chang-kiun (fils de Chouen), était, lui aussi, indigne; il ne dit pas qu'il fut banni. Les *Annales* déclarent que Chang-kiun fut flétri à Chang, la 29^e année de Chouen : elles ne disent point qu'il fut banni.

⁽³⁾ Cf. Mei ti, chap. 3 : « Le comte Kouen, fils aîné du Souverain, ruina la Vertu du Souverain 帝之德 » (cf. p. 272). D'où son châtement.

renté et de tout lien social, les Chinois admettaient qu'un père doit être une puissance sévère et lointaine⁽¹⁾. — *Une distance infranchissable sépare le père et le fils.*

Le père ne peut porter son fils dans ses bras⁽²⁾; le fils ne peut habiter où demeura le père⁽³⁾; dans le Temple Ancestral, père et fils sont logés, non point côte à côte, mais face à face; les tablettes représentant des défunts de deux générations consécutives ne peuvent être rangées d'un même côté du bâtiment; jamais, même quand tous deux sont morts, le fils ne mange avec son père⁽⁴⁾. — Bien que la filiation soit agnatique et que la succession se fasse de *père à fils*, le gouvernement de la famille appartient alternativement à *deux groupes opposés*.

Le changement de pouvoir ne s'opère qu'à la fin du deuil⁽⁵⁾.

(1) Tandis que la Terre et la Mère sont prochaines et parentes 親, le Père, comme le Ciel, est majestueux et sévère 嚴. L'analyse des rapports entre père et fils montre qu'il y a entre eux un éloignement que cherchent à atténuer peu à peu des rites d'approche, mais qui reste toujours extrême. Le père reste pour le fils autre chose qu'un parent : c'est un chef. Le fils s'inféode à lui, il ne réussit pas à s'apparenter à lui. Le grand-père, au contraire, est un proche, un parent.

(2) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 47 : « Un honnête homme porte dans ses bras son petit-fils, il ne peut pas porter son fils 不抱子. » La règle est interprétée comme étant imposée par le respect filial. Mais la phrase est suivie dans le texte par celle-ci : « Ceci veut dire que (dans les cérémonies du culte ancestral), le petit-fils peut servir de représentant de son défunt grand-père : un fils ne peut pas être le représentant de son père défunt ». La glose ajoute : le petit-fils et le grand père sont tous deux d'un même côté de la parenté 昭穆同. — Bon exemple de règle morale dérivée d'une règle proprement rituelle. L'interdiction de porter son fils dans les bras s'entend surtout pour le temps du sacrifice : un jeune enfant qui représenterait son grand-père, ne pourrait être porté que par quelqu'un qui fût du même côté de la parenté. Mais cette règle qui marque l'éloignement de deux générations agnatiques consécutives, implique la pratique, dans la vie courante, de quantités de règles de détails où se manifeste cet éloignement.

(3) Cf. p. 14, n. 1.

(4) Cf. p. 14.

(5) Dans la pratique moderne, le partage entre frères, *s'il se fait*, ne se fait qu'à la fin du deuil. — Le deuil est un interrègne.

Les obligations les plus lourdes du deuil pèsent sur le FILS AÎNÉ; celles qui pèsent sur l'intendant, espèce de MINISTRE domestique, ne sont guère moins lourdes⁽¹⁾. Porter le deuil habilite à la succession. Le deuil est une période de stage. — Le stage qui précède la prise effective du pouvoir peut commencer dès le vivant du père : celui-ci prend à *soixante-dix ans* sa retraite de chef de famille⁽²⁾. Le FILS AÎNÉ devient alors *gérant* du pouvoir domestique. Il est mis à l'épreuve. Cette épreuve, que complètent celles du deuil, rend possible la transmission du pouvoir.

On nous conte que Tan-tchou, le fils aîné de Yao, était dégénéré et maléficient, que Chang-kiun, le fils de Chouen,

⁽¹⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 209. Trois jours après la mort (les trois premiers jours sont ceux des observances et de la diète les plus dures), «de peur que le Chef du deuil, la Femme-Chef du deuil (femme du premier) et l'intendant ne deviennent malades, le seigneur ordonne de les nourrir». Sur les obligations de l'intendant et de la veuve en matière de deuil, voir p. 223. Quand un ministre porte le deuil du prince dans le palais princier et que son propre père meurt, il n'assiste qu'aux grandes cérémonies du deuil paternel, il est remplacé pour les autres par son *intendant*, s'il est grand-officier (cf. *ibid.*, t. I, p. 448). L'expression 室老 (vieux de la maison, comp. : Trois-Vieillards et Trois-Ducs) semble désigner l'intendant d'un grand-officier (cf. *Yi ki*, trad. Couvreur, p. 390). L'intendant d'un noble ordinaire semble s'appeler 家相 Ministre-assistant domestique. [J'ai déjà indiqué que le terme 相 ministre, assistant, serait fort bien rendu par *héraut*.] Son importance est marquée par ce fait que le chef de famille ne l'appelle point par son nom personnel (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 72), pas plus qu'on n'appelle par leurs noms personnels sa femme et ses principales suivantes. On verra plus loin, p. 418, que le Ministre-Fondateur, Héraut d'une dynastie nouvelle, semble appartenir au groupe de la femme.

⁽²⁾ Sur la retraite à 70 ans, voir *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 9, p. 313-316, p. 647-651; t. II, p. 226, p. 308-313, p. 659. Le retraité ne conserve que la direction générale des rites; le fils gère la famille et s'occupe particulièrement des rapports avec les familles voisines. — Sur le chiffre 70, voir *La vie et la mort*, p. 1 à 12 et particulièrement la note de la p. 10. — 8 règle la vie masculine; à 82 ans s'arrête, pour un homme, la vie sexuelle; on ne change d'âge qu'au terme de chaque période de 10 ans : 64 ans = 70 ans.

était indigne et que Kouen, fils aîné de Souverain, avait ruiné (en lui) la Vertu du Souverain. — En revanche, Yao était souvent considéré comme mauvais père et Chouen passe pour avoir été mauvais fils⁽¹⁾. Yu est de même soupçonné d'avoir manqué à la piété filiale⁽²⁾.

Pères et fils avaient des vertus opposées. Ce furent des MINISTRES qui succédèrent.

La seule succession narrée en détail est celle qui donna à Chouen le trône de Yao : *Chouen fut MINISTRE de Yao; il fut aussi son GENDRE*. Il géra l'Empire pendant la vieillesse de Yao. C'est à la fin du deuil porté pour Yao, que fut définitivement réglée la succession.

Chouen subit toute une série d'épreuves. — *La première et la principale de ces épreuves fut son mariage.*

Lorsque Yao eut régné *soixante-dix ans*, il demanda à Quatre-Montagnes de lui succéder ou de lui trouver un successeur. Chouen fut proposé; Yao dit : « Je le mettrai à l'essai » : alors il lui donna ses deux filles comme femmes⁽³⁾.

A 70 ans commence la préparation à la mort : stage de 30 ans : la mort normale se produisant à 100 ans (cf. FORKE, *Lun-heng*, t. I, p. 314).

⁽¹⁾ Par ex., cf. Tchouang tseu, chap. 29 (trad. Wieger, p. 471). 堯不慈. 舜不孝. Han Fei tseu, chap. 20, affirme que Chouen bannit 放 son père et, (de plus), tua son frère. — Yao (selon Tchouang tseu, chap. 29) [cf. trad. Wieger, p. 475], tua son fils aîné Tan-tchou (Chouen aurait exilé 放 son frère). Le bannissement du père de Chouen est un thème incompatible avec l'importance accordée à la piété filiale par la Chine confucéenne. Il est remarquable qu'un auteur l'ait conservé. Il faut le mettre en relation avec le fait que Chouen est un mari-gendre.

⁽²⁾ En servant Chouen qui avait tué Kouen, père de Yu.

⁽³⁾ Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 51-53. — Le mariage de Chouen qui *semble* s'être fait (à lire les textes) sans le consentement du père de Chouen et sur l'initiative du futur beau-père (ce qui est contraire aux rites), est une des grandes raisons mises en avant par ceux qui accusent Chouen d'avoir manqué à la piété filiale. — En fait, Chouen, en devenant le gendre de Yao, abandonnait

Selon Sseu-ma Ts'ien, Yao avait, en décidant ce mariage, l'unique intention d'éprouver les talents que Chouen pouvait montrer dans le gouvernement d'un intérieur 內. Pour compléter l'examen, il confia de plus ses *Neuf* fils à son successeur futur. Il put, de cette façon, se rendre compte de ce que valait celui-ci pour la conduite des hommes (=l'extérieur 外)⁽¹⁾.

Les filles, bien que mésalliées (car Chouen, selon la tradition, était un homme du commun), « observèrent les rites des épouses. Elles furent de bonnes brus », qui « ne se targuèrent point de leur noblesse pour être insolentes ». « Elles servirent leurs beaux-parents. » [Chouen sut pratiquer la piété filiale⁽²⁾.]

« Les Neuf fils de Yao redoublèrent tous de Vertu ». [Cela pourtant n'habilita aucun d'eux à succéder à leur père⁽³⁾.]

sa famille, s'il suivait les règles du mariage où le mari entre comme gendre dans la famille du beau-père. — Remarquer : deux filles : polygamie sororale.

⁽¹⁾ Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 53-54 et 73. Remarquez l'opposition classique de l'intérieur (femmes) et de l'extérieur (hommes). — Yao est tantôt dit avoir eu 9 fils et tantôt 10.

⁽²⁾ Cf. *S. M. T.*, p. 73 : Sseu-ma Ts'ien n'admet pas que Chouen ait été un mari-gendre, un gendre-adopté; il tient à affirmer qu'il ne vécut pas auprès de Yao, mais auprès de ses propres parents; d'où le thème : les filles de Yao, bien que de naissance souveraine, servirent, comme des brus doivent le faire, les parents de Chouen, gens du commun, et, de plus, méchants. Leurs vertus furent le reflet de la vertu de Chouen. Celui-ci est éprouvé par Yao, son beau-père, en raison de la manière dont les filles de Yao se conduisent envers leurs beaux-parents. — Les parents de Chouen sont dits être des gens du commun, mais ils appartiennent à une lignée royale. Chouen a une généalogie qui le rattache (ainsi que tous les anciens Fils du Ciel) à Houang-ti (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 52 et 71). — Le père de Chouen est un aveugle (les aveugles sont musiciens); la tradition chinoise préfère que *Kou-seou* : l'Aveugle (comparer le Glouton, etc.) n'ait été aveugle qu'au sens moral du mot (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 53, n. 1). — Chouen a un père méchant, de même Yu; Chouen a un fils mauvais, de même Yao : alternance de vertus.

⁽³⁾ Quand il est question de succession, on ne parle jamais que de Tan-tchou, exclu en tant que dégénéré : pourquoi les neuf fils ou les dix fils de Yao (et Tan-tchou est compris dans le nombre), s'ils furent rendus vertueux par Chouen, ne méritèrent-ils pas de succéder? — Chouen fut ministre (*Troi-Ducs*) de Yao : on a vu que les Trois-Ducs passent pour avoir, tous trois, exercé des fonctions de précepteurs de l'héritier présomptif.

Quand Chouen eut ainsi prouvé ses talents domestiques, son père, aidé de sa femme et de son autre fils, essaya de le tuer. Chouen continua, comme par le passé, à servir son père et à aimer son cadet⁽¹⁾. « Alors Yao mit Chouen à l'essai dans les *Cinq Règles* et les *Cent fonctions*⁽²⁾. » Ce fut à l'occasion de cette épreuve de ses vertus civiques que Chouen expulsa les Quatre Maléficiences et sut obtenir et mettre en service, au Centre [= 5] et dans les Quatre Régions, les Deux bandes de Huit hommes à Influence heureuse.

Yao, pour terminer, fit entrer Chouen « dans une grande forêt de montagne; il y eut un vent violent, du tonnerre, de la pluie : Chouen n'en fut pas troublé. Yao reconnut alors que Chouen était digne qu'il lui donnât l'Empire »⁽³⁾.

Chouen porta *trois ans* le deuil à la mort de Yao; « il céda (alors) le pouvoir à Tan-tchou (fils de Yao) », (mais) le monde se réfugia auprès de Chouen ». Il tint conseil dans le *Wen-tsou* avec Quatre-Montagnes, ouvrit les Quatre Portes, perçut ce qui se passait dans les Quatre Régions, reçut tout aussitôt les Barbares qui, tous, se soumirent à l'envi, distribua les fiefs et n'eut rien de plus pressé que d'aller, portant la bannière du Fils du Ciel, rendre hommage à son père et conférer un fief à son frère⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Chouen fut maltraité par son père, la seconde femme de celui-ci, et son demi-frère (Siang), avant son mariage (*S. M. T.*, t. I, p. 71) : les tentatives célèbres d'assassinat furent faites après le mariage, et, semble-t-il, dans l'intention de s'emparer des prestations (femmes comprises) fournies par Yao à son occasion (cf. *ibid.*, p. 73-76).

⁽²⁾ Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 76 : la progression est nettement marquée.

⁽³⁾ *S. M. T.* rapporte deux fois le thème de l'épreuve dans la montagne (t. I, p. 55 et p. 79) — les deux fois, il le place après la réception des hôtes aux Quatre Portes; les deux fois, l'épreuve est suivie par la nomination de Chouen (p. 56 et 79).

⁽⁴⁾ Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 79-81. Noter les Quatre-Montagnes et les Quatre Portes. C'est dans le *Wen-tsou* que Chouen procède à son avènement, de même que c'est dans le *Wen-tsou* (cf. *ibid.*, p. 56) que Chouen (après l'épreuve

Tout le récit de Sseu-ma Ts'ien est construit pour prouver que Chouen — en dépit d'accusations odieuses — fut le modèle des fils pieux.

Le mariage qui fit de lui le gendre de Yao, constituait un thème trop résistant et trop *central* pour qu'il pût être suppri-

de la forêt) a reçu l'abdication de Yao. — *S. M. T.* affirme (cf. p. 56 et n. 4) que *Wen-tsou* désigne (le temple de) l'Aïeul (*Tsou*) Civilisateur (*Wen*) de Yao, lequel était le T'ai-tsou (grand Ancêtre) de Yao, 文祖. 大祖也. — Le T'ai-tsou est celui des Ancêtres dont la tablette n'est jamais transportée : celles des quatre Ancêtres les plus récents le sont à chaque mort nouvelle, celle du plus ancien d'entre eux (le Kao-tsou : trisaïeul) cessant alors d'avoir un sanctuaire qui lui soit consacré et venant s'adjoindre (dans un coffre de pierre) aux tablettes des aïeux reculés. — M. Chavannes (note 4, p. 56) a soutenu 1° que *Wen-tsou* était l'aïeul de Yao à la cinquième génération (ce que le texte ne dit aucunement : le T'ai-tsou est l'ancêtre le plus ancien ; il n'a pas nécessairement au dessous de lui quatre aïeux plus récents : il en a plus si la famille est ancienne, il en a moins si la famille est de fondation post-récente ; 2° que *Wen-tsou* étant (selon *S. M. T.*) l'Ancêtre à la cinquième génération, le texte suppose « une théorie quinaire que la doctrine des Cinq Éléments avait mise en vogue à l'époque de *S. M. T.*, mais qui paraît bienérieure à l'âge du *Yao tien* » (je ne comprends pas le raisonnement de M. Chavannes : il n'est nullement question des *Éléments*, mais de tablettes ancestrales — et le texte ne dit pas CINQUIÈME AÏEUL, mais GRAND AÏEUL) ; 3° que le trisaïeul de Yao étant Houang-ti (ceci suppose qu'on tient pour vraie la généalogie de Yao), l'aïeul à la cinquième génération ne peut être que le Ciel, Houang-ti étant le premier des Souverains (dans le système de *S. M. T.*). — M. Chavannes accepte cette interprétation, car « elle montre bien comment le culte des Ancêtres, fondement premier de la religion, se rattache, par des gradations insensibles, à l'adoration des forces naturelles. Le ciel est imposant par son immensité, mais si on le vénère, c'est qu'il est regardé comme le premier ancêtre, et ceci, non pas au sens figuré, mais au sens propre, car il est lui-même un souverain mort ou, peut être, la réunion de toutes les âmes des souverains morts ». Cette théorie est évidemment commode, car elle explique tout. Mais rien, dans le texte de *S. M. T.*, ne dit que *Wen-tsou* soit l'ancêtre à la cinquième génération. — M. Chavannes repousse, en revanche, l'interprétation de Tchang Cheou-kie selon laquelle *Wen-tsou* est un nom de temple, un nom ancien de la maison du calendrier. La raison donnée est que cette opinion suppose une théorie des Cinq Souverains Célestes qui n'apparaissent que dans les conceptions théologiques des Han. — Or, 1° les Cinq Souverains correspondent aux 5 Vertus élémentaires, et celles-ci sont mention-

mé : il fut transposé de façon à montrer les filles de Yao devenues les brus des parents de Chouen.

Si l'on a tenu à faire entendre que Chouen emmena dans sa propre famille les filles du Souverain, au lieu d'entrer lui-même dans la famille de celui-ci, on a cependant dû conserver l'idée que le mariage était une *épreuve*, dont le beau-père était le juge.

Des traits, en outre, ont été préservés, qui prouvent que cette épreuve était une *épreuve totale* conduisant à une *alliance totale*. Chouen fut chargé de rendre vertueux, non seulement les filles, mais les fils — tous les fils — du Souverain. Il reçut, de plus, des dons matériels — un vêtement de toile fine, un luth, un magasin, des bœufs, des moutons, sans compter, sans doute, un bouclier et une lance. A tous ces dons s'ajouta celui des « divers fonctionnaires », qui furent mis à son service⁽¹⁾. Mieux encore : il lui fut octroyé un *grenier* (c'est-à-dire : un *trésor*). Il eut donc le moyen de faire des *largesses* et de prendre rang de Chef⁽²⁾.

Mais Chouen est un fils pieux et il vit chez ses parents : ce fut donc son père qui imagina les diverses épreuves qui servirent à manifester la Vertu et la piété de Chouen. « Les parents

nées dans le serment de K'i, fils de Yu le Grand, fondateur des Hia, — texte que M. Chavannes (cf. *S. M. T.*, t. I, p. 164) considère comme extrêmement ancien; 2° les princes de Ts'in établirent des cultes en l'honneur de quelques uns des Cinq Souverains, tout au début de la période *Tch'ouen ts'isou*, c'est-à-dire de la première période de l'histoire chinoise dont la chronologie passe pour sûre — et plusieurs siècles avant les Han (cf. p. 148, n. 2). — Le fait que les 5 Éléments et les 5 Souverains ont beaucoup occupé la pensée au début des Han, ne prouve en rien qu'ils soient des inventions du début des Han.

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 74. Mencius (trad. Legge, p. 219) ajoute que « les divers fonctionnaires... furent mis au service de Chouen ». — Il mentionne (*ibid.*, p. 223) la lance et le boudier entre le magasin, le grenier et les filles de Yao.

⁽²⁾ Un même mot signifie *grenier* et *trésor*. Se reporter aux notes 1 des pages 90 et 91.

de Chouen l'envoyèrent réparer le grenier (*sans doute le grenier donné par Yao*); ils enlevèrent l'échelle et Kou-seou (le père) mit le FEU au grenier⁽¹⁾. » Chouen se servit de deux grands chapeaux de jonc pour protéger sa descente⁽²⁾. Il reçut alors l'ordre de creuser un puits; quand il fut au fond, son père et son frère «jetèrent ensemble de la terre et remplirent le puits⁽³⁾». Chouen avait ménagé secrètement une issue latérale; il s'échappa⁽⁴⁾. Le frère et les parents, le croyant mort, partagèrent les dons reçus de Yao, *les femmes étant réservées au frère*⁽⁵⁾. Après quoi, Chouen redoubla de piété. Il reçut alors une promotion du Souverain⁽⁶⁾.

Celui-ci, s'il n'organisa pas l'épreuve, la jugea.

L'historien veut nous édifier; il transforme l'épreuve en tentative d'assassinat; il la réduit à une manifestation de piété et de prévoyance — ainsi qu'à l'invention du parachute. Il conserve cependant une double donnée : Chouen fut victorieux du FEU et fut victorieux de l'EAU.

Lie tseu raconte l'histoire d'un haut personnage de Tsin qui entretenait une grande clientèle. Il imposait à ses clients des *joutes oratoires* et des *tournois dangereux*. Un nouveau client se vit proposer de sauter d'une haute terrasse : il sauta et *arriva au sol* comme un oiseau qui vole. — Une perle étant signalée dans un tourbillon du fleuve, il plongea pour aller la prendre

(1) Cf. Mencius, *ibid.*, et *S.M.T.*, t. I, p. 71 (Chouen est envoyé crépir le grenier). — Noter que, si le grenier est celui que Yao a donné à Chouen, cela semble impliquer que Chouen (et son groupe) sont venus habiter chez Yao.

(2) Mencius ne donne aucune indication sur l'évasion; l'idée du parachute semble propre à *S.M.T.*, cf. t. I, p. 74, n. 3.

(3) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 74. Mencius (*l. c.*) emploie la formule assez étrange : «il sortit par côté et ils (son père et son frère) comblèrent le puits» (après que Chouen en fut sorti?)

(4) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 75.

(5) Cf. Mencius, *l. c.*, et *S.M.T.*, t. I, p. 75.

(6) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 76. La promotion suit immédiatement : «alors Yao mit Chouen à l'essai dans les Cinq règles et les Cent fonctions».

au fond de l'EAU. Un incendie éclata dans un grenier, il entra dans le FEU et sut en ressortir sans brûlure⁽¹⁾.

Quelques traits, conservés par hasard, affirment le caractère dramatique et la valeur d'ordalie des épreuves de Chouen. Chouen savait ce qui l'attendait dans le grenier et dans le puits : il demanda conseil à ses femmes, les filles de Yao. S'il descendit à terre sans accident, c'est qu'elles lui apprirent l'Art (Kong) de l'Oiseau 鳥 工 ; s'il sortit de terre, c'est qu'elles lui enseignèrent l'Art (Kong) du Dragon 龍 工. Nous savons même que Chouen réussit ces tours de magie en revêtant comme vêtement 衣 l'Œuvre (Kong) de l'Oiseau 鳥 工 ou Celle du Dragon 龍 工⁽²⁾. [Le mot 工 Kong désigne la magie, toutes les techniques, les ouvrages féminins, l'art musical⁽³⁾.]

La distance n'est pas grande entre l'ordalie et la lustration.

Voici comment T'ang le Victorieux, fondateur de la dynastie Yin, et le duc Houan, l'Hégémon de Ts'i, obtinrent 得 leurs sages ministres. Kouan Tchong fut d'abord au service du frère du duc Houan ; il blessa ce dernier d'un coup de flèche dans une bataille entre les deux rivaux. Houan se fit livrer Kouan Tchong sous prétexte de « délecter son cœur en le mettant en saumure ». On le lui livra les mains emprisonnées dans un sac de cuir, les yeux collés, le corps enfermé dans une outre. Le

(1) Cf. Lie tseu, chap. 2 (trad. Wieger, p. 87-91).

(2) Ces différents détails proviennent du *Lie niu tchouan* : ON NE LES TROUVE PLUS DANS LES RÉDACTIONS MODERNES. — Le *P'ei wen yun fou* (v° 工, chap. 1) citant le *Lie niu tchouan* écrit : 雲 汝 衣 裳 龍 工 往... 鵲 汝 衣 裳 鳥 工 往. — Un glossateur de S.M.T. écrit que les filles de Yao enseignèrent à Chouen, leur mari, l'art de l'Oiseau 教... 鳥 工. Un autre écrit que Chouen, devinant le guet-apens du puits, avertit ses deux femmes, qui lui dirent : « 去 汝 裳 衣 龍 工 往 : quittez vos habits et revêtez l'œuvre du dragon : (ainsi) vous vous en sortirez ».

(3) De tous les sens de 工 kong, celui de *musiciens, art musical*, semble le plus important : la musique est la technique-type. — Noter que 巫 « sorcière » est classé sous le radical 工.

duc envoya à sa rencontre un char de cérémonie; il le débarrassa de toute impureté 祓 à l'aide du FEU de saison; il lui fit faire une onction avec le sang d'un porc sacrifié; il le reçut, l'invita à discourir et le fit ministre⁽¹⁾. — Yi Yin faisait partie de l'escorte d'une femme de T'ang. Il fut purgé de ses impuretés à l'aide du FEU de saison et oint du sang d'un porc sacrifié. Un auteur précise et ajoute qu'il fut FUMÉ à l'aide de jones et de roseaux. Ailleurs se lit le détail qu'un BAIN précéda la purification par le feu. Yi Yin commença alors à discourir; il fut installé dans les fonctions de Ministre (*Trois-Ducs*)⁽²⁾.

Les historiens chinois sont, en leur art, des maîtres : ils ne nous ont laissé que de très faibles motifs de croire que Chouen,

(1) *S.M.T.*, t. IV, p. 49 se borne à dire que Kouan Tchong fut débarrassée de toute impureté 祓 après qu'on lui eut enlevé les entraves des mains et des pieds. Le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 24, donne plus de détails : après avoir fait mention de l'outre 氏鳥夷 (cf. l'outre où fut enfermé Wou Tseu-siu quand on le jeta à l'eau; voir p. 82, n. 1) il écrit : 桓公使人以朝車迎之祓以燿火疊以犧豕焉. — Je traduis l'expression 燿火 *Kouan houo*, par « feu de saison » : Le *Sseu kouan* (*Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 194-196) est un fonctionnaire chargé de faire le feu de chaque saison à l'aide d'un bois convenable pour chacune d'elles. La tradition veut qu'il se soit servi soit d'un miroir, soit d'un foret.

(2) Le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 14, raconte la lustration de Yi Yin en employant la même formule que pour Kouan Tchong; il ajoute seulement qu'elle eut lieu 於廟 dans le Temple Ancestral (la glose ajoute qu'elle avait pour but d'éliminer le Néfaste 除不祥. — Mais une partie du texte est tombée; elle se retrouve dans une citation que le *Fong sou t'ong* fait de ce passage (chap. 8) à propos de différents procédés d'exorcisme (planchettes de pêcher images de tigres) : la phrase tombée signalait la fumigation faite à l'aide de jones et de roseaux 薰以菑葦. — La traduction « roseaux » est très insuffisante : il s'agit de graminées de marais qui sont odoriférantes. C'est avec une corde faite de ces plantes que T'ou-yu et Yu-lei, les génies des portes, maîtrisent les démons mauvais (*DE GROOT, Émouy*, p. 597 et, plus bas, p. 302, n. 2). — Houai-nan tseu (chap. 13) indique le bain 洗之以湯沐 qui précède la fumigation et la nomination au titre de 三公 *Trois-Ducs* qui la suit. — Le parallélisme des deux histoires est aggravé par le fait que Kouan Tchong comme Yi Yin discourent, sitôt la lustration faite. — Les *joutes oratoires*,

ce Souverain des Âges vertueux, subit les épreuves de l'eau et du feu. — Il s'en est manqué peu que la dernière — la plus significative, peut-être — des épreuves du grand Souverain, ne fût totalement oubliée.

Le *Chou king* veut bien nous dire que Yao envoya Chouen dans « la grande forêt de montagne » 大麓. Sseu-ma Ts'ien trouve le mot 麓 obscur et (par bonheur) le remplace par une glose qui en donne le sens concret 山林 : forêt de montagne⁽¹⁾. Mais, sous un sage Fils du Ciel, est-il vraisemblable que quand un poste de Ministre était à pourvoir, ce fût un ascensionniste qui l'obtint? Wang Tch'ong (auquel tout le monde reconnaît un grand esprit critique) nous apprend que 大麓 Ta-lou veut dire Ministre (*Trois-Ducs*)⁽²⁾. La phrase doit s'entendre : « Chouen fut envoyé en possession du poste de ministre. » La suite du texte fait-elle difficulté? Il y est dit : « le vent violent, le tonnerre et la pluie ne troublèrent pas... » Chouen (entend Sseu-ma Ts'ien) — *l'Empire* (dit une autre version)⁽³⁾. Ce dernier sens est très satisfaisant : sous la surveillance de Chouen quand il fut Ta-lou (entendez : *Trois-Ducs*), la Nature se tint tranquille.

Mais les historiens ne songent pas à tout et des passions diverses les inspirent.

absentes de l'histoire de Chouen, jouent un rôle essentiel dans celle de Yu. *S.M.T.* (reproduisant le *Kao-yao mo* du *Chou king*) raconte une joute qui mit en présence, devant Chouen, Yu et Kao-yao (le grand justicier) : le résultat fut que Kao-yao plein de respect pour la vertu de Yu ordonna à tous de le prendre comme modèle. Yu succéda à Chouen, Kao-yao sembla d'abord destiné à succéder à Yu. La joute qualifia le premier comme Souverain, le second comme Ministre.

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 55 et n. 4.

⁽²⁾ Cf. *Louen heng*, chap. 81 (trad. Forke, t. I, p. 459). Il n'y a au reste aucune raison d'admettre que la théorie de Wang Tch'ong est purement imaginaire : Grande Forêt (= Trois-Ducs) peut fort bien avoir été un titre du type de Quatre-Montagnes. L'un et l'autre titre, en ce cas, rappelleraient l'épreuve subie par le Ministre dans les Forêts de Montagne. Car Ta-lou reste toujours en relation avec le thème de l'orage. Se reporter p. 410.

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 56 et note 1. 1° il plut; 2° il ne plut pas.

Un autre Souverain a subi un orage sur la montagne : il n'est autre que Ts'in Che Houang-ti, le fondateur de l'Empire. Les lettrés orthodoxes du temps des Han ne l'aimaient point. Sseu-ma Ts'ien raconte qu'en 219 il monta sur la montagne sainte, le T'ai chan, et y fit le sacrifice *fong*. « Quand il descendit, un orage de vent et de pluie survint ⁽¹⁾. »

Le même auteur nous apprend par ailleurs que le peuple et surtout les lettrés détestaient l'Empereur. « Tous le *calomniaient* disant : « Quand Che-houang est monté sur le T'ai chan, « il a été assailli par un orage de vent et de pluie et il n'a pu accomplir les cérémonies *fong* et *chan*. N'est-ce pas ce que l'on entend, quand on dit : n'avoir pas la vertu requise pour accomplir les cérémonies ⁽²⁾? » — Les cérémonies *fong* et *chan* qu'on fait sur la montagne servent à célébrer l'avènement d'une Dynastie et d'un Ordre nouveaux. Quand la Dynastie ne mérite point de disparaître sitôt fondée (comme disparut celle de Ts'in Che Houang-ti) — mais qu'au contraire elle établit un Ordre concordant — la Nature n'est point troublée.

Ts'in Che Houang-ti méritait de subir l'orage et Chouen de ne point le subir. — Chouen cependant (selon Sseu-ma Ts'ien) subit l'orage. Seulement il le supporta stoïquement : c'était une autre façon de prouver sa vertu.

Wang Tch'ong admettrait volontiers que Ta-lou est un titre et non une forêt. Il rapporte pourtant le fait ⁽³⁾ que Chouen

(1) Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 140.

(2) Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 439. On remarquera que dans le premier texte *S.M.T.*, affirme que Ts'in Che Houang-ti accomplit effectivement le sacrifice *Fong* (cf. *ibid.*, t. III, p. 497. Voir plus haut, p. 101, n. 2). — Ts'in Che Houang-ti a été aussi la risée des lettrés parce que, aux abords d'un autre Lieu-Saint, il essuya la tempête : ce fut sur le Kiang, auprès de la Montagne Siang dont les divinités étaient les deux filles de Yao, épouses de Chouen. L'empereur, en colère, fit couper les arbres de la Montagne (cf. *S.M.T.*, t. II, p. 156) : c'était la priver de son pouvoir (cf. une anecdote symétrique : *Fêtes et chansons*, p. 193). Comp. p. 344 et 410 (orages d'apothéose).

(3) Cf. *Louen heng*, chap. 5 (trad. Forke, t. I, p. 174).

entra dans la forêt et réussit à ne point être dévoré par les tigres et les loups ni piqué par les serpents. Et même, il rapproche ce fait de la triple exposition de Heou-tsi. A sa naissance, Heou-tsi fut exposé dans une ruelle, dans une forêt, sur un étang glacé. Les bêtes le protégèrent au lieu de le tuer. Heou-tsi, après cette ordalie *triple et totale*, fut recueilli et devint le Dieu des Moissons, celui qui a la Vertu d'aider la Nature⁽¹⁾.

C'est immédiatement après l'épreuve subie dans la brousse, que Yao dit à Chouen : « Voici la *troisième* année : montez à la dignité de Souverain ! »⁽²⁾.

Chouen s'est échappé du grenier en flammes et du puits fermé parce qu'il connaissait l'Art de l'Oiseau et l'Art du Dragon. Dans la forêt battue par l'orage, les bêtes n'ont rien pu tenter contre lui. Sans doute avait-il appris les prestiges utiles : ce sont, on le verra, ceux que confère l'art de la danse⁽³⁾.

La retraite du chef vieilli.

Au bout du long chemin d'épreuves parcouru depuis le mariage qui a fait de lui le gendre de son prédécesseur, le nouveau chef voit confirmer sa vocation souveraine. La carrière du vieux chef est alors terminée. Il entre dans l'honorariat.

(1) Cf. *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, Rev. Arch., 1921, p. 325.

(2) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 56. Noter : la troisième année. Kouen fut mis à l'essai neuf ans. Trois est un total. Neuf est un total renforcé. — Rapprochez les trois ans de ce stage et les trois ans du deuil. — Rapprochez en outre l'usage (considéré comme ancien par la tradition; cf. *S.M.T.*, t. I, p. 51, n. 3) des examens triennaux de fonctionnaires. Tan-tchou a été banni par Yao, son père, 3 ans avant que Kouen fût mis en charge, cf. p. 273, n. 1. Sur le thème de l'exposition du Chef, voir p. 455.

(3) Cet art est placé sous le patronage de Yu le Grand, successeur de Chouen. Voir plus loin sous le titre : *Le pas de Yu*.

L'histoire de Yao est finie quand il a remis ses pouvoirs à Chouen. De ce moment à sa mort, aucun fait ne signale son existence. Il ne vit que pour remplir une durée rituelle.

A 70 ans d'âge, un père de famille est vieux 老 et cède à son fils la gérance de l'autorité domestique. La 70^e année de son règne, Yao maria Chouen à ses filles et, trois ans après, céda l'autorité à Chouen, son gendre et son ministre⁽¹⁾. Il mourut 28 ans après avoir renoncé au pouvoir. Quand il eut porté le deuil 3 ans, Chouen devint Souverain⁽²⁾.

La durée régulière de la vie humaine est de 100 ans. Yao, selon les *Annales sur bambou*, mourut après 100 ans de règne. — Un mariage devient définitif dès la 3^e année⁽³⁾. Le deuil est fini au début de la 3^e année⁽⁴⁾. Chouen devint Souverain 101 ans (c'est-à-dire 100 ans) après l'avènement de Yao, — du moins si les deux stages (matrimonial et funéraire) ne comptent, chacun, que pour deux ans et ne comptent, se redoublant, que pour deux ans à eux deux $[70 + 28 + (3 + 3) = 100]$ ⁽⁵⁾.

(1) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 51, 53-56 : «voici la 3^e année; montez à la dignité de Souverain». — Noter que la cession semble complète et définitive après cette épreuve de 3 ans : la cession a lieu immédiatement après l'épreuve de la forêt. — D'après les *Annales*, Chouen reçoit (par l'intermédiaire de *Quatre-Montagnes*) le Mandat de Yao la 70^e année de celui-ci; la 71^e il est marié; la 73^e il reçoit la fin 終 de Yao dans le *Wen-tsou* (Kouen a été expulsé la 69^e année).

(2) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 69 : C'est la 90^e année de Yao que Chouen est chargé d'exercer à sa place l'office de Fils du Ciel, 20 ans après que Chouen a été «trouvé». Yao meurt après 98 ans de règne; Chouen prend le pouvoir la 3^e année qui suit la mort : quand le deuil est fini.

(3) Cf. *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 341.

(4) Le deuil de 3 ans dure (selon les théories) 25 ou 27 mois. Dans le compte des années, le deuil est tantôt compté pour 3 ans tantôt pour 2 (voir plus loin).

(5) *S. M. T.*, t. I, p. 69 ne compte pas à part les 3 ans de la première épreuve.

La retraite de Yao dure le temps du ministère de Chouen. — Chouen épousa et devint gendre à 30 ans (70^e année de Yao). Au bout, (non pas de 3) mais de 20 ans — *quand il eut 50 ans* (90^e année de Yao) — il gouverna à la place de Yao 攝行天子. Huit ans après, Yao mourut et après 3 ans (= 2 ans) de deuil, Chouen procéda à son avènement. Il avait 58 ans quand Yao mourut, 61 ans (= 60 ans) quand «il remplaça Yao». Sseu-ma Ts'ien lui accorde donc 39 (= 40) années de règne. Il peut ainsi mourir à 100 ans⁽¹⁾.

La chronologie du *Tong kien kang mou* donne à Chouen 48 ans de règne et celle des *Annales sur bambou* 53 ans de règne : elles ne diffèrent que par le fait que l'une soustrait (48) et l'autre ajoute (53) les années du deuil porté pour Yao. Le *Chou king* affirme que Chouen régna 50 ans (48 = 50 = 53)⁽²⁾. — S'il est mort à 100 ans, il faut qu'il ait commencé de régner à 50 ans et non à 60 (= 61) ans, comme Sseu-ma Ts'ien l'affirme.

Laissons de côté les complications qu'entraîne le comput des années de deuil, comptées pour 2 ou pour 3, comptées en moins ou en plus. Le désaccord des chronologies — inexplicable s'il s'agit de faits historiques — se comprend parfaitement dès que l'on se rend compte que le problème consistait à concilier deux schémas traditionnels, sinon rituels.

Le premier schéma dérive de l'idée que la vie humaine doit durer 100 ans. Les 100 années se divisent en trois parts. 3 est la caractéristique numérique des stages (par exemple, du stage de deuil et du stage matrimonial); 30, de même, caractérise une période d'entrée et une période de sortie. Il faut avoir 30 ans pour pénétrer dans la vie publique. Après quarante ans d'activité, à soixante-dix ans, commence un stage

(1) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 69 et 91.

(2) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 91, note 2. On voit que le temps de deuil est tantôt pris pour 3 ans tantôt pour 2. Cf. *ibid.*, t. V, p. 478, n. 1.

de 30 ans qui permet de sortir de la vie active et de se préparer à la mort.

Si l'entrée dans la vie publique (qui coïncide avec le mariage) a lieu à 30 ans et la sortie à 70 ans, c'est au milieu des quarante années d'activité qu'a lieu, à 50 ans, la promotion qui fait passer de l'état de simple noble à l'état de conseiller⁽¹⁾.

Ce second schéma entre en concurrence avec le premier, dès que l'on veut, d'une part, que l'entrée dans la vie publique et le mariage (30 ans) du nouveau chef⁽²⁾ coïncident avec la retraite du vieux chef (70 ans), et, d'autre part, que la mort du vieux chef (100 ans) coïncide avec la promotion du nouveau chef (50 ans). Il faut alors que ce qui dure 30 ans pour l'un ne dure pour l'autre que 20 ans : d'où un décalage de 10 ans. Si l'on part du règne de Yao, Chouen a 61 (= 60) ans au moment de son avènement. Il en a 50, si l'on s'occupe uniquement de sa propre carrière. — Sseu-ma Ts'ien, historien ingénieux, esquivé la difficulté en coupant en deux parts les 30 ans de retraite de Yao : la vingtième année de cette retraite, Chouen devint fonctionnaire-Fils du Ciel 攝行天子 : il avait alors 50 ans⁽³⁾.

Les historiens chinois ne se sont point imposé volontairement de pareilles difficultés : elles résultaient pour eux de l'acceptation d'une croyance traditionnelle. Les hommes ne changent d'âge que de dix en dix ans : à chaque âge correspond un statut particulier⁽⁴⁾.

(1) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 651, p. 316-317 et p. 9.

(2) *S. M. T.* (t. I, p. 73) tient à affirmer que Chouen se maria à 30 ans. : — c'est l'âge régulier (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 8).

(3) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 69 et 91.

(4) L'importance des classes d'âge est attestée par différents passages du *Li ki* (trad. Couvreur, t. I, p. 8-10, 312-316, 648-652; t. II, p. 308-313, 659). Ces passages permettent en outre de saisir le rapport qui existait entre vieillards, enfants et jeunes gens. Les banquets offerts aux vieillards le sont dans les Écoles.

Une promotion fait obtenir la Vertu du CIEL à celui qui a donné la preuve qu'il possédait la Vertu de la TERRE. Cette promotion semble correspondre au passage d'une catégorie d'âge à une autre catégorie. — Sans doute y a-t-il là un indice du fait que la société chinoise ancienne était organisée d'après un système de classes d'âge.

Pour résoudre les embarras de la chronologie, les historiens multiplient les promotions du ministre. Il y en a deux seulement qui semblent importantes.

La première a lieu quand est terminée la vie active de l'ancien chef; la seconde, quand son règne est clos définitivement — au terme du deuil. La fin du deuil se dit 終 *tchong* (fin) : c'est alors que se fait le sacrifice d'avènement. La fin de la vie active se dit aussi *tchong* 終. Chouen inaugura son règne personnel dans le *Wen-tsou*. Il avait auparavant « reçu la fin » de Yao, quand celui-ci prit sa retraite, dans le *Wen-tsou* 舜受終于文祖 ⁽¹⁾.

Selon Sseu-ma Ts'ien, *Wen-tsou*, titre posthume, désigne le Grand Ancêtre 太祖 de Yao et son Temple. Selon une autre tradition, *Wen-tsou* est le nom ancien du Ming-t'ang, *Maison du Calendrier*. — De fait, ce fut le premier jour du premier mois que Chouen « reçut la fin » de Yao ⁽²⁾.

Le Ming-t'ang est constamment mis en rapport avec la réunion en carré des Barbares qui apportent les tributs merveilleux des Quatre Mers. Le Ming-t'ang est toujours associé au Ling-t'ai, la Tour des Influences Heureuses, qu'entourent un

(1) Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 56.

(2) Cf. *ibid.*, note 4 (se reporter p. 278, n. 4). — Le fait que le calendrier est changé non pas à l'avènement proprement dit de Chouen (3 ans après la mort de Yao), mais 3 ans après la retraite de Yao (70 + 3) est significatif : il invite à postuler que la CÉRÉMONIE D'AVÈNEMENT 終 PROPREMENT DITE EST UNE ESPÈCE DE DOUBLET DE LA CÉRÉMONIE OÙ CHOUEN REÇOIT LA FIN DE YAO 終, OU ENCORE, ET PRÉFÉRABLEMENT, QU'IL S'AGIT DE DEUX MOMENTS D'UNE MÊME LITURGIE.

étang et un parc où la Vertu souveraine fait prospérer les Bêtes de bon augure. Il est toujours associé au Pi-yong, bâtiment entouré d'un cercle d'eau et qui est une École : là se font les offrandes triomphales ⁽¹⁾.

L'opinion chinoise, unanime, affirme que, dans les vieux âges, les jeunes gens s'initiaient à la vie publique, aux danses, au maniement des armes, dans les Écoles et sous la direction des vieillards ⁽²⁾.

Les traditions diverses, vagues, fuyantes, relatives au Wentsou, au Ming-t'ang, au Ling-t'ai, au Pi-yong témoignent-elles d'une institution ancienne? On peut penser que la Chine a connu, correspondant à une organisation de la société par classes d'âge, l'existence d'un Prytanée ou d'une Maison des Hommes ⁽³⁾.

Pour que commence le règne d'une nouvelle Vertu souveraine, il faut *par deux fois* mettre fin 終 à la Vertu dont le temps est achevé. Les deux cérémonies sont séparées par les 30 ans que dure la retraite du vieux chef. La dernière est

(1) Voir p. 116 à 119.

(2) Cf. les textes indiqués p. 289, n. 4.

(3) Un fait semble confirmer cette induction. On sait que la maison paysanne est féminine; le mari n'y habite qu'à titre de gendre. La grossesse, près du terme, détermine une rupture des liens matrimoniaux [3 mois avant l'accouchement, maris et femmes cessent de se voir; ils ne reprennent leur rapports que 3 mois après l'accouchement (cf. *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 343) : alors a lieu une cérémonie de renouvellement du mariage (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 668-670)]. *Le mari va alors habiter dans une maison commune* 羣室 (cf. *ibid.*, p. 671) : nous n'avons malheureusement aucune indication sur ce qu'était cette maison commune. — Les commentateurs du *Che king* expliquent les mauvaises mœurs des jeunes gens par l'usage du service militaire à long terme (cf. *Fêtes et chansons*, p. 129) : on peut se demander si la Chine n'a pas connu une organisation dans laquelle les jeunes hommes vivent à part (avec les vieillards, dans des gymnases) : les organisations de ce type peuvent entraîner un relâchement des mœurs sexuelles,

placée à la fin du deuil de 3 ans. Il fut procédé, selon Sseu-ma Ts'ien, à la première quand Chouen eut été éprouvé 3 ans.

Qu'une épreuve soit triple ou qu'elle dure un temps triple (3 jours, 3 mois, 3 ans, 3 dizaines d'années, peu importe), elle est totale et définitive ⁽¹⁾.

Fait étrange : le changement de règne n'a lieu que quand sont terminés *les 3 ans de deuil* (c'est alors seulement que le Temps peut être renouvelé). Ce fut pourtant *après les 3 ans de la première épreuve* que Chouen promulgua un Temps nouveau.

Quand Chouen eut achevé l'épreuve du deuil, il céda l'Empire 讓 (jáng) au fils de Yao ⁽²⁾. [De même Yu, à la fin du deuil de Chouen, céda (jáng) l'Empire au fils de Chouen, Chang-kium, comme Chouen l'avait cédé à Tan-tchou, fils de Yao. Et Sseu-ma Ts'ien saisit l'occasion pour nous assurer que le fils de Yao et le fils de Chouen eurent tous deux un domaine déterminé 疆土 pour y accomplir les sacrifices à leurs Ancêtres; ils portaient leurs vêtements; leurs rites et leurs musiques étaient conservés dans leur intégrité; lorsqu'ils rendaient visite au Fils du Ciel, c'était en qualité d'Hôtes : le Fils du Ciel ne les traitait pas en vassaux, montrant ainsi qu'il ne se

⁽¹⁾ Sur cette idée voir *Le Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, 3^e partie. Se reporter plus haut, p. 286.

⁽²⁾ Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 70. Sseu-ma Ts'ien explique que Yao a préféré le bonheur de l'Empire à celui de son fils. Il affirme que Chouen ne prit le pouvoir que lorsque «les seigneurs qui venaient rendre hommage n'allèrent pas auprès de Tan-tchou mais allèrent auprès de Chouen; (lorsque) ceux qui avaient été condamnés à la prison ou avaient des procès n'allèrent pas auprès de Tan-tchou mais allèrent auprès de Chouen; (lorsque) ceux qui récitèrent et chantaient (remarquez la valeur des chants) ne célébrèrent pas Tan-tchou mais célébrèrent Chouen. Chouen dit : «C'est le Ciel». — Le nouveau chef s'est fait contraindre à subir sa vocation. — C'est dans les récits de ce genre que la tradition chinoise trouve la preuve du caractère anciennement électif des fonctions de Fils du Ciel.

permettait pas d'agir de sa propre autorité ⁽¹⁾. — Dans ces temps vertueux, la succession se faisait du plus digne au plus digne, et non de père en fils : mais les fils conservaient les privilèges et les insignes symboliques de la Vertu paternelle.]

Quand Chouen eut achevé sa première épreuve, Yao lui céda l'Empire 讓 (jáng).

Lorsque Chouen cède l'Empire à Tan-tchou, Chouen garde l'Empire; lorsque Yao cède l'Empire à Chouen, Chouen prend l'Empire et Yao ne le garde pas.

Jáng 讓 veut dire : céder le pas quand on a le droit de le prendre et quand, en fait, on le prendra. *Jáng* veut dire encore : céder pour obtenir, céder pour posséder.

Jáng 攘 veut dire : prendre de force, expulser; ce mot s'emploie pour *jáng 攘* : rites d'expulsion, expulser à l'aide de rites ⁽²⁾.

La cérémonie où Yao céda l'Empire à Chouen et où le Temps fut renouvelé est en rapport soit avec l'expulsion des Quatre Maléficiences ensemble, soit avec l'expulsion et le dépècement du seul KOUEN, père du successeur futur de Chouen.

Une tradition veut que Tan-tchou, fils de Yao, ait été expulsé; certains disent qu'il fut tué.

Une autre tradition explique que Yao s'étant perverti, Chouen l'emprisonna et empêcha Tan-tchou de revoir son père. La ville appelée : *Obstacle à Tchou*, rappellerait cet événement; elle se trouvait dans la région appelée *Nan-ho* ⁽³⁾. — Sseu-ma Ts'ien écrit cette phrase, d'une rédaction étrange : « Chouen, quand fut fini le deuil de Yao, 讓辟丹朱於南河之南 céda l'Empire (*jáng*) et s'écarta devant Tan-tchou au Sud de Nan-

⁽¹⁾ Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 92. — Ne pas oublier que Tan-tchou fut expulsé et, selon Tchouang tseu, tué. — On voit ici qu'il fut sieffé.

⁽²⁾ Voir plus loin *Danses masquées*.

⁽³⁾ Cf. *S. M. T.*, t. I, p. 70 et note 1.

ho. » [On pourrait aussi bien comprendre : Chouen, ayant fait le rite de céder l'Empire, écarta Tan-tchou au Sud de Nan-ho.]

Certains auteurs, dits taoïstes, se plaisent à raconter que les anciens Souverains proposèrent souvent de céder à d'autres l'Empire 讓 (*jáng*).

Ceux qu'ils honoraient de cette proposition se suicidaient ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Ce thème est exploité par Tchouang tseu, chap. 28 (trad. Wieger, p. 463) et par le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 19, § 1. L'histoire la plus célèbre est celle d'un homme du Nord, ami de Chouen, nommé Wou-tchai, qui, lorsque l'Empire lui fut cédé (*jáng*), se jeta dans le gouffre célèbre de Ts'ing-ling (cf. Houai-nan tseu, chap. 11). — Ce gouffre est celui où réside un génie de la sécheresse, Keng-fou (le Laboureur) [cf. *Chan hai king*, chap. 5] qu'on semble y emprisonner 囚 annuellement (voir plus loin p. 315). — Une autre victime du *jáng* (Tchouang tseu, *loc. cit.*), pour se noyer sûrement, se jeta à l'eau portant sur son dos une pierre 負石 : c'est ainsi que fit le personnage qui devint le Comte du Fleuve (cf. p. 474, n. 5). Ces faits nous mettent en présence du thème des *Rois fictifs* et des *Morts divinisantes*. Il est assez curieux qu'un texte classique (*Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 269; cf. *Kouo yu*. Lou yu, 1^{re} partie) explique (côte à côte) le droit de Chouen et de Kouen (sa victime) à se voir offrir des sacrifices par le fait que tous deux sont morts au service du peuple : Chouen est 野死 mort dans la campagne; de même Yu (fils de Kouen, vainqueur des eaux débordées) est 水死 mort par (dans ?) l'eau; Heou-tsi (Ancêtre des Tchou) est 山死 mort dans (par ?) la montagne [Heou-tsi était né du pas d'un Géant et eut tout jeune une fermeté de montagne conforme au vouloir d'un Géant (cf. *Le Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 335). Il devint l'associé de Heou-t'ou, Génie du centre]. [Cf. Huan-ming, Génie de l'eau et du Nord, ancêtre des Yin qui, préposé au Fleuve, se noya dans le Fleuve (cf. *Annales*, 11^e et 13^e années de Chao-k'ang)]. — Ne pas oublier que l'âme de Kouen libérée par son supplice et ayant revêtu une forme animale devint le Génie du Gouffre de la Plume. — Les auteurs dits taoïstes conjuguent le thème des morts divinisantes et le thème du *jáng*, d'une façon caractéristique : c'est faire preuve de folie que d'accepter le pouvoir; il n'existe de vrai pouvoir que par une union intime avec le Tout; celui à qui l'on cède le pouvoir, le refuse et, par un suicide, s'empare du pouvoir véritable, celui qui appartient à un génie. Si bien raccordés que soient les deux thèmes à la théorie taoïste, il ne me semble guère douteux que leur conjugaison était une donnée traditionnelle : la mort divinisante est la conclusion du *jáng* : cession-expulsion. Houan-teou, l'un des Quatre Bannis du *Chou king* est considéré (par la glose du *Chan hai king*, chap. 6) comme «un vassal

On le voit : le thème *taoïste* des sages cachés qui se suicident ou s'évanouissent mystérieusement, et qui deviennent Dieux en refusant d'être Rois, se raccorde au thème des ministres qu'on exécute ou qui s'enfuient après un excès de fortune. L'un et l'autre thèmes s'apparentent aux thèmes des Rois fictifs et des Morts divinisantes.

Un fait paraît significatif. Dans l'ordre mythique, le renouveau des Vertus souveraines s'obtient par une expulsion et une intronisation qui ne sont pas seulement symétriques, mais qui se confondent. L'écartèlement des Vertus périmées ne se distingue pas de l'écartèlement des Vertus régulatrices. Dans l'ordre rituel, les épreuves du nouveau Chef font pendant à la retraite du Chef vieilli ou, plutôt, elles la doublent. Épreuves et retraite réalisent ensemble le renouvellement de l'Autorité. Les épreuves du Ministre pourraient servir à rajeunir le Prestige du vieux Chef de la même manière que la retraite de ce dernier aide à la constitution d'une autorité nouvelle. Au terme du temps d'épreuve et de retraite, l'un des deux devra se sacrifier et *céder* (*jang*) à l'autre le bénéfice acquis pour chacun d'eux par leurs efforts conjugués.

Le principe dualiste qui régit l'organisation de la famille et de la société exige l'alternance des Vertus. Il favorise le Ministre : le Chef ou son fils sont sacrifiés pour parfaire la Vertu souveraine chez celui qui n'est d'abord que l'*alter ego* du Chef. Quand dominera nettement le principe agnatique, ce sera (par une inversion du mécanisme) le sacrifice du Ministre qui

de Yao qui, après une faute, se jeta dans la mer du Sud et mourut; le Souverain eut pitié de lui et chargea ses descendants d'habiter dans la Mer du Sud pour lui offrir des sacrifices». — La relation des thèmes du *jang* (cession-expulsion), des *morts divinisantes* (mise à mort-suicide), des *rois fictifs* paraît être un fait caractéristique. Cf. p. 81-82 et leurs notes et p. 214 et 219.

permettra d'obtenir le rajeunissement et la transmission des Vertus souveraines. Nous verrons que, devenu alors le Héraut de la Dynastie, le Ministre est encore l'*alter ego* du Chef : *victime des expiations nécessaires à toute constitution de pouvoir*, le Ministre est présenté comme l'auteur de la Danse qui commémore le triomphe de la dynastie, et, pourtant, cette Danse passe pour célébrer *le sacrifice et le dévouement* de l'Ancêtre Fondateur. Entre le Ministre et le Souverain, la peine et la gloire restent communes, même quand elles semblent inégalement partagées.

*
* *

Les historiens ont écrit la Vie de Souverains Antiques, uniformément bons et vertueux, modèles d'humanité. Dans les débris de légendes, usés et décolorés, qu'ils n'ont utilisés qu'en les déformant, quelques traits aberrants se sont glissés. Extraire des faits réels de ces récits concertés est une entreprise désespérée. Pourtant l'analyse révèle quelques données précieuses.

La transmission du pouvoir se fait, au temps de Yao et de Chouen, de Souverain à Ministre, à l'exclusion des fils; on doit supposer que l'hérédité agnatique n'était point établie.

La Vertu du Ciel et la Vertu de la Terre s'opposent et alternent. L'une appartient au Souverain, l'autre au Ministre qui succède. Sans doute la dualité du pouvoir et le système de succession sont-ils en rapport avec une organisation dualiste de la société et de la famille.

Quelques traits incertains et faiblement marqués se laissent distinguer : importance des classes d'âge — réunions masculines dans un édifice sacré où l'on met en ordre les secteurs de l'Espace et du Temps et qui ressemble à un prytanée — épreuves subies dans la brousse et, peut-être, par fumigation et bain, dans un Temple — Génies héraldiques des Orient, renou-

velés à chaque avènement et installés à l'aide d'une cérémonie où semblent jouer un grand rôle les rites d'expulsion et les danses animales. Ces Génies président à une répartition cardinale des emplois sociaux.

C'est peut-être un sérieux progrès que d'avoir entrevu ces traits effacés. Voici le principal bénéfice de l'analyse : elle nous a montré qu'une fondation de pouvoir correspond à la création d'un Ordre neuf. Une méthode d'extrapolation nous est ouverte. Il existe des fêtes proprement calendériques qui servent à renouveler le Temps. L'avènement d'un chef nouveau comprend une expulsion et une cession (讓 *jáng*) de pouvoir l'installation de nouvelles vertus calendériques se résume en une danse où l'on expulse (攘 *jàng*) à la fois des vertus péri-mées et des victimes écartelées.

CHAPITRE II.

DANSES MASQUÉES.

INTRONISATION ET EXPULSION DES GÉNIES DE L'ANNÉE.

Une Année est un Temps marqué de caractères propres.

Les Génies qui présidaient à l'année finie, ne peuvent présider à l'année nouvelle. Un début d'année est une période d'avènement.

L'intronisation des Génies annuels s'opère grâce à l'expulsion de la vieille année.

Wang Tch'ong a écrit sur ce sujet quelques réflexions caractéristiques. Il oppose les SACRIFICES (祭祀) — où les hommes sont les hôtes des puissances sacrées — aux cérémonies d'AVERSION (解除) — où sont écartées les mauvaises influences. Il signale un contraste et y trouve la preuve que les croyances relatives aux esprits sont absurdes. Les esprits sont d'abord traités en invités; on les nourrit, puis on les chasse avec des épées et des bâtons. Wang Tch'ong pense surtout aux Douze Génies de la Maison : ils y vivent comme des Hôtes et pourtant on les expulse. Ces Douze Génies sont des Bêtes Divines 神猛.

Leur force empêche les puissances malignes d'entrer dans la maison. Mais, ou bien les Douze Génies existent et l'expulsion n'est pas nécessaire, car, s'ils ont fait leur métier, elle est sans raison; ou bien les Douze Génies n'existent pas : en ce cas,

pourquoi existerait-il des forces malignes ? A quoi sert donc la cérémonie d'aversion ⁽¹⁾ ?

Wang Tch'ong est un esprit fort. Ses intentions valent mieux que ses raisonnements. Expulser et introniser lui paraissent contradictoires. Pourtant il signale ce fait : les exorcismes pratiqués sous les Han dérivent d'une cérémonie ancienne où l'on chassait les pestilences 逐疫. « A la fin de l'année, toutes affaires étant terminées, on expulsait les Esprits pestilentiels 疫鬼 afin de reconduire le Vieux, d'aller au-devant du Neuf et de faire entrer les Influences Heureuses : 以送陳迎新內吉也 ⁽²⁾ ».

On ne peut mieux donner à sentir que le renouvellement des génies annuels se fait à l'aide d'une intronisation et d'une expulsion indissolublement liées.

La danse des Douze Animaux.

Nous possédons deux descriptions assez étendues de la cérémonie du changement d'année. L'une figure dans le *Heou Han chou*, l'autre dans le *T'ang chou*. Elles ne diffèrent que dans le détail ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Louen heng*, chap. 75 (trad. Forke, t. I, p. 532 et 534).

⁽²⁾ Cf. *ibid.*, trad. Forke, t. I, p. 534. Comp. chap. 36 (trad. Forke, t. II, p. 83) où Wang Tch'ong se demande la raison de l'expulsion des pestilences à la fin 終 (*tchong*) de l'année 歲終 逐疫 ; il signale, immédiatement après, l'usage de placer sur les portes (grandes et petites) des figurines humaines en bois de pêcher, de suspendre des cordes faites de joncs au-dessus des portes intérieures, de peindre des tigres sur les vantaux des grandes portes, et un homme détruisant un feu sur les murs. — Les Génies des portes sont renouvelés au début de l'an (cf. Dr Groot, *Fêtes d'Emouy*, p. 608). La cérémonie de fin d'année (*tchong*) correspond exactement à la cérémonie de fin de règne (*tchong*) et à celle de fin de deuil (*tchong*).

⁽³⁾ *Heou Han chou* : Li yi tche. *T'ang chou* : Li yo tche. Quelques indications supplémentaires peuvent être recueillies dans le *Souei chou* : Li yi tche. Le *K'ai-yuan li* (que j'ai consulté dans la citation faite au *Wou li t'ong k'ao*, chap. 57)

L'essentiel de la fête était une danse : la danse des Douze Animaux.

La cérémonie se nommait Ta No (le grand No : No 難 ou 難 : ce dernier caractère signifie « Calamité »). Elle avait pour but d'expulser les Pestilences 逐疫. Elle se faisait dans le palais impérial ⁽¹⁾. On y employait un nombreux personnel ⁽²⁾. Les principaux exécutants étaient des jeunes garçons. Sous les Han ⁽³⁾, il y en avait 120. Ils devaient avoir de 10 à 12 ans ⁽⁴⁾; ils portaient un bonnet rouge et une tunique noire ⁽⁵⁾ et tenaient

indique les règles de la cérémonie dans les différents chefs-lieux administratifs. (De même le *T'ong tien*, Rites, chap. 93.) Je suis, pour l'analyse, la description la plus ancienne, celle des Han. J'indiquerai en notes les variantes intéressantes.

⁽¹⁾ A la capitale; dans les divers chefs-lieux, apparemment, dans le palais du plus haut fonctionnaire.

⁽²⁾ En sus des principaux exécutants dont il va être parlé, participaient à la cérémonie, sous les Han : le Tchong-houang-men (sans doute un eunuque, cf. *S.M.T.*, t. II, p. 521) dont les jeunes garçons nommés plus loin sont les apprentis (sans doute apprentis musiciens) : il les dirigeait dans la cérémonie. Les Jong-tsong et les Pou-ye (cf. *ibid.*, p. 517), employés subalternes, les escortaient. Assistaient en outre à la cérémonie, portant le bonnet rouge : les Che-tchong (cf. *ibid.*, p. 526), les Chang-chou (cf. *ibid.*, p. 520), les Yu-che (cf. *ibid.*, p. 514), les Ye-tche (cf. *ibid.*, p. 516, qui sont 70 introduceurs des hôtes), les Hou-fen (soldats d'élite), les Yu-lin (cf. *ibid.*, p. 516 : soldats de l'escorte) et les Lan-tsiang (cf. *ibid.*, p. 516 : gardes du corps). Les enfants sont qualifiés de 振子 *Tchen-tseu*; *Tchen* désigne des enfants de 8 à 15 ans.

⁽³⁾ Sous les Souei, le double : 240 divisés en 2 bandes opposées de 120. Sous les T'ang, 24. (Le *K'ai-yuan li* donne comme chiffres 60, 40 et 20 selon l'importance du chef-lieu.) — Le nombre de base est évidemment 12 (à cause des 12 mois de l'année?).

⁽⁴⁾ Noter le chiffre 12. Même âge dans le *Souei chou*. Dans le *T'ang chou*, 12 devient l'âge inférieur limite, l'âge supérieur est 16 ans. — De même dans le *T'ong tien*. Le *K'ai-yuan li* dit : de 13 à 15 ans. — Il s'agit toujours d'enfants non arrivés à la puberté.

⁽⁵⁾ Remarquer ce costume mi-parti. Sous les Souei, même costume pour la moitié (120) des *Tchen-tseu*; les 120 autres ont un bandeau rouge et portent le K'ou-si, costume de cavalier. Ils tiennent des tambours P'i (tambours militaires) et des trompes 角 (cornes) [voir p. 352 et suiv.]. — Sous les T'ang,

en mains de gros tambourins à manche⁽¹⁾. Le personnage qui jouait le premier rôle dans la cérémonie, le Fang-siang-che, avait quatre yeux de métal jaune et portait une peau d'ours. Son habit supérieur était noir et son habit inférieur rouge. Il tenait une lance et brandissait un bouclier⁽²⁾. Il y avait en outre 12 animaux avec poils (ou plumes) et cornes⁽³⁾. On les faisait entrer dans la salle du trône où nombre de fonctionnaires et de gardes étaient groupés, portant tous un bonnet rouge. Les jeunes garçons psalmodiaient d'abord en chœur une imprécation menaçante à l'adresse des Choses Mauvaises; puis l'on exécutait la danse du Fang-siang-che et des Douze Animaux. Tous faisaient, en poussant de grands cris, *trois fois* le tour de la salle, et, *portant des torches*, sortaient, pour reconduire au dehors les Pestilences 送疫, par la porte du Sud. Une première troupe de cavaliers, se passant les flambeaux,

les 24 Tchen-tseu portent le bandeau rouge et le K'ou-si et ont un masque 假面 (fausse figure). De plus, 12 personnages, sous les Souei et les T'ang, portent le bonnet rouge et, (sous les T'ang), un vêtement rouge; ils sont armés de fouets de peau (Souei) ou de chanvre (T'ang): c'est parmi eux que comptent le Fang-siang-che (vêtement supérieur noir, vêtement inférieur rouge) et le Récitant 唱師 (vêtu de peau): tous deux (sous les T'ang) sont masqués. Il y a 10 tambours et 10 cornes formés en escouades de 10. Mention est faite (T'ang et Souei) de bâtons portés par ces personnages. (Le Han chou ne parle point de ces bâtons 棒; mais Wang Tch'ong, qui écrit sous les Han, parle de chasser les mauvais esprits avec des bâtons et des épées.) Le Souei chou et le T'ang chou mentionnent en outre la présence du chef de fanfare 鼓吹令 et du chef-devin 太卜令.

(1) C'est le seul instrument mentionné par le Han chou: pas de trompes.

(2) La description du costume du Fang-siang-che reproduit les expressions du Tcheou li. Le Souei chou précise et indique que la peau d'ours recouvre la tête 熊皮蒙首 (la description du Tcheou li implique ce fait, mais ne précise pas). Le T'ang chou précise encore et dit que le Fang-siang-che est masqué.

(3) Il s'agit évidemment d'hommes déguisés en animaux. Le Han chou écrit 十二獸有衣毛角 «les 12 animaux ont pour vêtements des poils et des cornes». (Le mot 毛 désigne à la fois les poils et les plumes.) Le Souei chou dit: tous (les 12 animaux) ont des poils et des cornes. Le T'ang chou n'en parle pas.

les transportaient hors de l'enceinte du palais; cinq cohortes de cavaliers nouveaux s'en chargeaient alors et allaient les *jeter dans la rivière Lo* ⁽¹⁾. — L'expulsion terminée, des figurines d'hommes en bois de pêcher, des effigies de Yu-liu et des cordes de jonc étaient disposées sur les *portes* pour l'année nouvelle et l'on remettait aux principaux dignitaires des lances de jonc et des bâtons de pêcher ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Seul le *Han chou* parle de la course aux flambeaux. — Le passage de l'Éloge de la Capitale orientale (*Tong king fou*) de Tchang Heng (78-119 ap. J.-C.) qui sert à commenter la description du No dans le *Han chou*, insiste sur cette partie de la fête. Le commentaire prétend que les premiers cavaliers étaient un millier et les seconds cinq milliers (cinq cohortes de mille). Il y avait trois relais disposés avant d'atteindre la rivière Lo. On coupait les ponts pour que ne puissent revenir les pestilences jetées à l'eau avec les flambeaux. — Wang Tch'ong (cf. p. 299, n. 2) indique l'usage de peindre sur les murs un homme détruisant du feu. — On verra que plusieurs des êtres mythiques, expulsés dans la cérémonie Ta No, ont pour résidence des rivières ou des gouffres. La course au flambeau a donc pour but de *reconduire à son foyer d'origine* la force nocive, ou plutôt la force devenue nocive, qui va s'y reconstituer et s'y purifier. Comparer (voir plus bas) la cérémonie automnale où, pour l'hiver (temps de retraite), on reconduit l'eau «dans ses conduits», dans sa demeure originelle, pour qu'elle y reconstitue, pendant l'hiver, période de retraite, ses vertus caractéristiques.

⁽²⁾ Je traduis par «joncs» un mot désignant une espèce de grande graminée de marais, laquelle est odoriférante. — Le détail des bâtons et des lances magiques est important : des armes de ce genre, bien que l'ouvrage n'en parle pas, devaient être employées au cours de la cérémonie No. — Seul le *Han chou* donne ces détails. — Le renouvellement des images des portes est bien connu, grâce à un texte du *Calendrier de King Tch'ou* (où il est aussi fait mention de coqs ou d'effigies de coqs placés sur les portes). Le *Han chou* mentionne seulement Yu-liu (l'autre génie est appelé T'ou-yu). [Yu (le Yu de Yu-liu) est le nom d'une plante odorante; 𣎵 qui, dit-on, se prononce liu dans le nom propre Yu-liu, se lit ordinairement lei : 𣎵 lei signifie figurine. — T'ou est aussi un nom de plante; cette plante est blanche, comme le chiendent (plante qui sert à purifier); yu (le Yu de T'ou-yu) signifie avec. T'ou-yu est le plus souvent nommé Chen-t'ou (chen = génie). Le *Fong sou t'ong* écrit : «Du temps de la haute antiquité il y avait deux génies (chen) T'ou Yu Lei (ou Liu) qui étaient deux frères» (dans cette phrase, le caractère Yu, avec, ne figure pas) et un peu plus loin : «les deux divinités T'ou yu Yu Lei habitent cette porte» où figure le mot yu : avec. Bien que M. de Groot (*Fêtes d'Émouy*, p. 597) et, à sa suite,

Les Rites des Souei et des T'ang ne mentionnent ni la course aux flambeaux, ni les rites d'intronisation de l'année nouvelle

M. Chavannes (*S.M.T.*, t. I, p. 38, n. 2) aient admis que le nom du premier génie était T'ou-yu, je ne crois pas douteux que le *yu* de la seconde phrase du *Fong sou t'ong* a le sens de *avec*. D'autre part, malgré l'affirmation des Chinois que 壘 se prononce *liu* et non *lei*, je crois certain qu'il a dans l'expression T'ou Yu lei, la valeur de «figurine», et qu'il faut entendre : figurines de T'ou et de Yu, c'est-à-dire figurines faites avec certaines plantes à valeur purificatrice (comp. les figurines d'armoise que, selon le *Calendrier de King Tch'ou*, on fabriquait le 5 du 5^e mois et que — à la suite d'une bataille de fleurs — l'on suspendait aux portes afin d'expulser les souffles empoisonnés 以禳毒氣)]. Le *Louen heng* (chap. 47, Forke, t. II, p. 352) écrit : «les anciens possédaient *Chen T'ou* (et) *Yu lei*» (ce que l'on peut entendre : *Chen-t'ou* et *Yu-lei* et aussi bien : les *Chen T'ou* et *Yu-lei*), deux frères dont la nature était de s'emparer des Kouei (esprits). Ils habitent la mer orientale, sur le mont Tou-cho (Tou = régler; cho = début de la lunaison, mais l'on écrit aussi Tou-so : so = *lier, cordes*) et se tiennent sous un pêcher; ils contrôlent les Kouei : ceux qui manquent à la règle et font du tort aux hommes, *Tou yu* (avec) *Yu lei* (ici la valeur de *yu* «avec» n'est pas douteuse) les enchaînent avec des cordes 索 de jonc et les donnent à manger aux tigres. Aussi, aujourd'hui les magistrats de district coupent du bois de pêcher pour faire des (statuettes d')hommes et les placent aux côtés des portes intérieures; ils peignent des images de tigres et les collent sur les grandes portes. Or, les figurines de pêcheurs ne sont pas *Tou Yu Lei*...» Wang Tch'ong écrit ailleurs (chap. 65, Forke, t. II, p. 24) : «Le *Chan hai king* dit : «au milieu de la Mer Verte (c'est-à-dire à l'Est) se trouve le mont Tou-cho. Au sommet est un grand «pêcher dont la circonférence (P'an : c'est l'arbre P'an : P'an-mou; P'an signifie : «replis de serpent») couvre 3,000 *li*; entre ses branches est la porte du «Nord-Est qui s'appelle la porte des Kouei : par elle entrent et sortent les «10,000 Kouei. Sur elle sont deux Chen; l'un s'appelle *Chen-t'ou*, l'autre *Yu-lei* (ici, le parallélisme des expressions en deux caractères l'emporte) qui sont «chargés de contrôler les 10,000 Kouei. Les Kouei malfaisants sont pris par «eux à l'aide de cordes de jonc et donnés à manger aux tigres. C'est pourquoi «Houang-ti a établi le rite de l'expulsion saisonnière : il dressa 桃人 une «(ou deux ?) grande effigie de bois de pêcher et sur les grandes et petites «portes peignit *Chen-t'ou* (et) *Yu-lei* avec des tigres et suspendit des cordes de «jonc afin de (résister aux ou de) chasser 禦 (*yu*) les êtres néfastes.» — Ce passage se retrouve (avec la même indication d'origine, mais le *Chan hai king* actuel ne le contient pas) au commentaire de *S.M.T.* (t. I, p. 38, n. 2), mais un seul génie y est nommé : c'est *Yu-lei*. Le texte ajoute que les deux génies, après avoir lié les démons avec des cordes de jonc, tirent sur eux avec un arc de pêcher, et les jettent à dévorer aux tigres. — Le 獨斷 donne des rensei-

dont parle le rituel des Han. Ils parlent, en revanche, des victimes qui étaient, à la fin de la cérémonie, *sacrifiées et écartelées* aux portes par où sortaient les exorcistes [c'est-à-dire, sous les T'ang, à la porte du palais (*centre*) et aux *quatre* portes cardinales de la capitale]. Le bélier et le coq écartelés, avec accompagnement de libations, étaient enfouis dans une fosse. Une prière écrite était lue par un invocateur : elle indiquait qu'en telle année l'invocateur Un Tel avait été chargé d'avertir 告 le (les) Chen de T'ai Yin (le Yin suprême). — Les conceptions relatives à T'ai Yin 太陰 ont varié avec le temps et les écoles ; sans doute l'idée qu'on a ici en vue se rapproche-t-elle de celle qui s'exprime ainsi dans un autre ouvrage : « Quand le Soleil va dans les demeures du Nord, le Nord étant le Grand Yin (大陰 *Ta* ou *T'ai Yin*), on craint qu'il (le Soleil, qui est Yang) ne soit opprimé (par le Yin). On donne donc aux officiers l'ordre de faire (la cérémonie) *Ta No*, afin de soutenir 扶 le Yang et d'opprimer 抑 le Yin. (On emploie pour cela) le Fang-siang-che, les serviteurs publics, ainsi que des *jeunes filles* 童女 qui se servent d'*arcs de pêcher*, de *flèches d'épine* et de *tambours de terre* ⁽¹⁾. »

gnements analogues et écrit tantôt Chen-t'ou (et) Yu-lei, tantôt Chen-t'ou *yu* Yu-lei, ce qui ne peut se comprendre qu'en donnant à *yu* le sens de *avec* : Chen-t'ou avec Yu-lei. — Enfin, le commentaire des *Discours des royaumes combattants* donne les mêmes indications, mais écrit : « il y a deux *chen*, l'un s'appelle T'ou-yu et l'autre Yu-lei. — On remarquera que Wang Tch'ong réserve les effigies de T'ou-yu-lei aux portes intérieures qui sont à un battant. *Les effigies furent sans doute doubles quand on les plaça sur les portes à deux battants* : il fallut alors, pour nommer les deux génies (un seul est nommé d'ordinaire), créer deux expressions symétriques : on y arriva soit en appliquant à T'ou (et à lui seul) le préfixe *Chen* (génie) et l'on obtint Chen-t'ou et Yu-lei, soit en incorporant à T'ou la préposition (*yu*) avec mise d'abord entre T'ou et Yu(-lei) pour marquer qu'ils étaient deux personnages distincts. — Noter l'emploi de l'*arc de pêcher*.

⁽¹⁾ J'emprunte cette citation du *Han kieu yi* au *Wou li t'ong k'ao*, chap. 57. Le *Han kieu yi* cite lui-même le *Yue ling tchang kiu*. On notera la mention des arcs de pêcher et des flèches d'épine (c'étaient les armes magiques et les

Le pêcher n'a pas cessé, après les Han, de jouer un rôle aux fêtes du nouvel an. *L'écartèlement des victimes* à l'occasion du No, loin d'avoir commencé après les Han, était en usage avant leur dynastie⁽¹⁾. Les rituels s'occupent surtout de règles protocolaires (nombre, costume, rang des exécutants) qui fixent le degré de magnificence de la fête. Ils ne cherchent pas à donner un tableau complet des rites et, moins encore, à en déterminer le sens. Le rituel des T'ang semble mettre la cérémonie du Ta No en relation avec un point critique de la vie du Soleil. Rien n'indique que cette idée soit récente, rien ne prouve non plus que ç'ait toujours été l'idée principale de la Fête⁽²⁾.

Génies des mois et génies des éléments.

Le nombre et l'âge des jeunes gens varient selon les rituels. Le Fang-siang-che reste toujours le principal personnage de la cérémonie. Le point central est la danse du Fang-siang-che et des *Douze Animaux*.

Les Douze Animaux sont-ils les emblèmes des *Douze Mois*?

uniques talismans dynastiques des anciens rois de Tch'ou, cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 361), celle des tambours de terre et surtout celle des jeunes filles : tous les autres textes (sauf le 乾坤歲時記 que je trouve cité au chapitre 57 du *Wou li t'ong k'ao*) ne parlent que de garçons. — Le 獨斷 mentionne aussi l'arc de pêcher et les flèches d'épine. — K'iu Yuan dans son *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 34) casse un rameau de l'arbre *Jo* (qui est un Arbre du Couchant) afin de 拂日 frapper le soleil pour l'empêcher de se coucher. *Fou 拂* dont le sens est incertain dans cette expression, doit, semble-t-il, être rapproché de *fou 扶* «soutenir» [qui figure dans l'expression Fou-sang [Mûrier qui porte le soleil, Arbre du Levant]] et qui, dans notre texte, indique une opération par laquelle on réveille les énergies du Yang et du Soleil.

(1) On va voir qu'il est expressément mentionné par le *Yus ling*.

(2) La fête a certainement tendu à devenir solsticielle : elle a apparemment toujours été en rapport avec la période de marge (plus ou moins longue) qui sépare une année (astronomique, civile ou) agricole de l'année suivante.

La liste de ces Bêtes est la même, exactement, dans le *Tang chou* et le *Han chou*. Le *Souei chou* se borne, à titre d'exemples, à en nommer deux qui se retrouvent dans la liste commune⁽¹⁾. Wang Tch'ong, qui vivait sous les *Han*, parle d'une part, des *Esprits* (Kouei) *de la Maison* qu'il semble apparenter au Dragon Vert et au Tigre Blanc, génies de l'Est et de l'Ouest; il appelle ces Esprits *les Douze Génies* (Chen)⁽²⁾. Dans un autre passage, il paraît les apparenter à T'ai Souei dont il dit que c'est un génie céleste d'une nature analogue au Dragon Vert⁽³⁾. T'ai Souei ou Souei Yin (le Yin de l'Année) est un corps astral qui se déplace en sens inverse de Souei Sing, la planète de l'année (Jupiter), et symétriquement à elle. Le cycle de Jupiter ou de T'ai Souei est le principe d'une division du temps en périodes de *Douze ans*, chaque année étant définie par l'un des caractères cycliques qui servent aussi pour *les mois* et *les heures*⁽⁴⁾. Parmi les *Douze Génies* qu'il rapproche de T'ai Souei, Wang Tch'ong nomme Teng-ming et Ts'ong-k'ouei qui ne figurent pas dans les listes des *Douze Animaux*.

Ts'ong-k'ouei paraît être en rapport avec le troisième et Teng-ming avec le deuxième mois de l'année⁽⁵⁾.

Les *Douze Animaux*, dans l'invocation psalmodiée où ils sont nommés, sont désignés par des expressions intraduisibles

(1) Ce sont K'iong-k'i qui est bien connu (cf. plus haut, p. 258) et Tsou-ming dont il ne semble pas qu'on sache quelque chose.

(2) Cf. Louen heng, chap. 75 (trad. Forke, t. I, p. 524).

(3) Cf. *ibid.*, chap. 73 (trad. Forke, t. II, p. 407).

(4) Sur T'ai Souei ou Souei Yin voir *S. M. T.*, t. III, p. 356 et suiv., et p. 655 et suiv. (figure).

(5) Cf. *P'ei wen yun fou*, chap. 10, expressions 天魁, 從魁 et 根魁, et *Ts'eu yuan* : exp. 登明. — Les expressions Ts'ong-k'ouei et Ken-k'ouei sont expliquées comme ayant un sens symbolique. Au deuxième mois, les racines (ken) poussent et au troisième mois, les feuilles et les fleurs suivent (ts'ong)

et qui paraissent ne présenter aucun sens. La glose n'essaie point de les expliquer. Elle se contente de les rapprocher de monstres moins obscurs ⁽¹⁾. Quelques-uns de ceux-ci figurent dans les listes des animaux qui sont les prodiges 怪 de l'eau, de la terre, du bois (c'est-à-dire de différents éléments), et aussi des tertres, des monts, des marais (c'est-à-dire de diverses sortes de terrains) ⁽²⁾.

Tchouang tseu ⁽³⁾ donne une liste de ce genre; il y fait entrer les génies de la maison. [*Ceux-ci sont au nombre de Six, mais, deux*

cette croissance. — Parmi les 12 animaux du *Han chou* figure T'eng-ken : «monte-racine». — Il est prudent de considérer que toutes ces expressions avaient perdu leur sens intelligible ou bien qu'elles correspondaient à des sobriquets ou mieux encore à des *noms secrets*. [Comp. les noms des animaux cités au *Chan hai king*.] Gardons seulement le fait que les douze animaux étaient considérés comme affectés chacun à un mois particulier.

⁽¹⁾ Le commentaire utilise tout d'abord un passage du *Tong king fou* de Tchang Heng et ses gloses. Ce passage est une traduction littéraire de la formule consacrée des No : mais elle a ceci de remarquable que *les animaux qu'elle énumère sont détruits, tandis que les animaux de la formule détruisent*. Tchang Heng écrit : «Rejeter les Tch'e-mei, trancher à la hache le K'iu-k'ouang, décerveler (?) le Fang-leang, emprisonner Keng-fou à Tsing-ling, noyer Niu-pa dans l'Étang divin, tuer K'ouei, Kiu, ainsi que le Wang-siang, exterminer Ye-tchong, détruire Yeou-kouang.» Ces noms se retrouvent dans d'autres listes.

⁽²⁾ On va voir que ces classifications se contredisent, non pas peut-être parce qu'elles sont entièrement artificielles, mais parce qu'elles dérivent de plusieurs systèmes de classification qui se recoupent.

⁽³⁾ Cf. Tchouang tseu, chap. 19 (trad. Wieger, p. 363). Le duc Houan de Ts'i chasse près d'un marais en compagnie de son ministre Kouan Tchong. Le duc voit un *kouei*, et tombe malade. Un vassal le guérit en lui faisant comprendre que ce *kouei* est un Wei-t'o, emblème d'hégémonie. [Voir ici non pas seulement une flatterie, mais un moyen de réaliser, dans un sens heureux, un présage — comp. p. 80, n. 1]. A cette occasion il énumère divers esprits ou génies : les uns sont des génies de la maison, les autres des génies des divers aspects du terrain. La liste des esprits de la maison est unique; les autres esprits se retrouvent ailleurs sauf le Tchen qui habite sur les tertres (il ressemble, dit la glose, à un chien; il a des cornes et des bigarrures de cinq couleurs sur le corps) et le P'ang-houang 彷徨 (c'est un serpent qui a deux têtes et des bigarrures de cinq couleurs). Voir p. 269, n. 1.

d'entre eux formant UN COUPLE, ils sont répartis dans CINQ lieux différents⁽¹⁾.] Le *Li* est le génie de l'*impluvium* placé sous les ouvertures du toit⁽²⁾; le *Kie* est le génie du foyer : il porte des habits rouges et ressemble à une belle femme⁽³⁾; le *Lei-t'ing* « tonnerre-foudre » réside dans les balayures entassées à l'intérieur de la porte à un battant de la maison⁽⁴⁾; le *Pei-a* et le

⁽¹⁾ Ceci peut faire songer aux cinq dieux lares de la maison : *impluvium*, (= centre); porte intérieure [à un battant] (= Est); porte cochère [à deux battants] (= Ouest); foyer (= Sud); allée (= Nord) : l'allée est parfois remplacée par le puits (l'Eau est classée sous l'Hiver-Nord). Dans la liste de Tchouang tseu se retrouvent l'*impluvium*, le foyer et la porte intérieure : les trois autres génies sont désignés par leur emplacement, deux au N. E. (ou au Nord; correspondent-ils au puits et à l'allée?), un au S. W. (correspond-il à la grande porte?).

⁽²⁾ Tchouang tseu écrit : Le *Li* habite les 沈 Tch'en « amas d'eau »; la glose précise et dit 漏神 : génie du *leou* (= ouverture, eau qui coule par une ouverture). (L'*impluvium* s'appelle dans le *Yue ling* 中雷 Tchong lieou : lieu du centre; lieu = eau qui tombe du toit.) — Le *Che king* (trad. Couvreur, p. 381) contient l'expression 屋漏 Wou leou qui signifie : emplacement situé au-dessous de l'ouverture du toit (comp. *Li ki*, trad. Couv., t. II, p. 478.) — Cette ouverture du toit est considérée comme dérivant du trou percé au sommet des maisons creusées dans la terre. — La question du Tchong lieou est moins simple qu'elle ne le paraît d'abord : il n'est pas sûr que l'*impluvium* dans la maison féodale ait été dans l'habitation proprement dite : il se trouvait peut-être dans la cour entre les deux gouttières du toit.

⁽³⁾ *Kie* signifie « chignon ». — Il est remarquable qu'on représente le Génie du foyer avec un aspect féminin. Confucius passe pour avoir affirmé que le culte du foyer était un culte de vieille femme (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 554). — Le génie du foyer était distingué du génie du feu : celui-ci, conçu comme masculin, apparaît comme le génie du feu de sacrifice. — Le génie du foyer est assimilé à l'Ancienne (ou la première) Cuisinière 先炊.

⁽⁴⁾ Le *Lei-t'ing* semble apparenté à la porte intérieure, l'un des dieux lares. — Voir dans DE GROOT, *Fêtes d'Emouy*, p. 33-34, quelques détails sur l'interdiction de balayer pendant la période du nouvel an et sur le génie des balayures qui procure la richesse. — Le nom du génie des balayures suggère l'idée que les ordures sont une protection contre la foudre. On verra plus loin que la porte intérieure est propitiée au 5 du 5^e mois, comme au début de l'année (ce sont des périodes de la résurrection et de l'apogée du Yang = feu) et qu'à ces deux dates correspond une activité particulière des hiboux, animaux emblèmes de la foudre, lesquels sont aussi en relation avec les portes.

Wa-long sautillent au Nord-Est (ou au Nord), tandis que le *Yi-yang* habite au Nord-Ouest ⁽¹⁾. Le *Yi-yang* a une tête de chien ou de léopard et une queue de cheval. Le *Wa-long* ressemble à un petit enfant grand d'un pied quatre pouces. Il a une épée à la ceinture et tient une lance. Il porte un vêtement noir et un bonnet rouge 赤幘, *exactement comme les enfants qui participent au Grand No*.

Tchang Heng, dans le passage du *Tong king jou* qui sert de commentaire à l'imprécation du No hivernal, ne nomme aucun des Êtres qui, d'après Tchouang tseu, habitent les maisons; mais, tout à la fin de son énumération, il déclare que l'on « tue *Ye-tchong* et que l'on extermine *Yeou-kouang* ». *Ye-tchong* et *Yeou-kouang*, bien que l'auteur signale deux opérations meurtrières, sont considérées par le commentateur comme formant un groupe de huit *Frères* qui vivent parmi les hommes ⁽²⁾. Peut-être faut-il les rapprocher du plus jeune des trois *fils* de Tchouan-hiu qui réside dans les coins des habitations humaines et se plaît à effrayer les petits enfants ⁽³⁾.

Ce fils de Tchouan-hiu, mort en bas-âge comme ses frères, est, comme eux, un Esprit de la Pestilence. Selon Wang Tch'ong ⁽⁴⁾, c'était ces trois Esprits que visait anciennement la cérémonie d'expulsion qui sert aussi à accueillir l'année nouvelle.

Le premier des frères qui habite le Yang-tseu Kiang est

(1) Aucun autre renseignement sur ces génies.

(2) Noter le nombre : huit. — Aucun autre renseignement sur *Ye-tchong* et *Yeou-kouang* : le nom de ce dernier suggère l'idée de feux-follets.

(3) Voir plus haut, p. 243, n. 4 : Le *Louen heng* écrit que le fils aîné fut un génie de la fièvre, et non pas des Pestilences en général (cf. trad. Forke, t. I, p. 242). Sur les nombres 3 et 8, voir p. 264.

(4) Cf. *Louen heng*, chap. 65. Nous verrons, p. 436, que Tchouan-hiu est en rapport avec la rivière Jo et le Kiang.

essentiellement Esprit de Pestilence. Le second se tient dans la rivière Jo : il est *Wang-leang* et *Yu-koueï* ⁽¹⁾. Le *Wang-leang*

⁽¹⁾ 蜮鬼. Yu-koueï semble ici former une expression composée. Le *Che king* (trad. Couvreur, p. 257) emploie l'expression 爲蜮爲鬼 (si vous étiez un Yu ou un Kouei) où les deux mots ont chacun leur sens. Kouei désigne les esprits en général. Yu désigne une espèce de tortue à trois pattes qui vit dans la rivière Houai et dans le (Yang-tseu) Kiang. Le commentaire du *Che king* citant le 洪範五行傳 dit que le Yu naît dans le Nan Yue parce que les femmes de ce pays sont débauchées. Le Yu porte aussi les noms de 短狐 touan hou «renard court», 水弩 choueï-nou «arbalète d'eau» 射工 «archer», 射影 «tire sur l'ombre». On le décrit comme une tortue à trois pattes (on a vu que Kouen, père de Yu, s'est transformé en tortue à trois pattes) qui tire des flèches faites de son *ki* «souffle» et tue les hommes. C'est un animal à carapace, dont la tête est cornue, qui a des ailes et peut voler; il n'a pas d'yeux mais a des oreilles aiguës; au milieu de la bouche il a une protubérance analogue à une arbalète de corne. Quand il entend le bruit que fait un homme, il fait avec son souffle une flèche, et tire sur lui : qu'il attaque l'ombre ou l'homme, celui-ci tombe malade. — Ce génie malfaisant fit des ravages à Lou pendant l'automne de 675 av. J.-C. (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 169). — Le *Chan hai king* (chap. 15) situe dans l'Extrême-Sud un mont Yu où habite le peuple des Yu : il y a là un personnage qui tient un arc et tire sur le serpent jaune. — Le *Tcheou li* nomme un fonctionnaire 蜮氏 (cf. Biot, t. II, p. 390), expression corrigée par les glossateurs en 蜮氏, qui est chargé d'expulser les grenouilles ou les crapauds. Il les asperge avec un jus fait avec la cendre d'asters mâles, afin de les empêcher de crier. — Le fonctionnaire suivant (le frappeur de tambour de terre cuite; cf. Biot, t. II, p. 391) est chargé d'expulser les kou 蠱 êtres maléficients de l'Eau. Il les chasse avec le tambour de terre cuite et en jetant dans l'eau des pierres brûlantes (le sifflement des pierres atteignant l'eau effraye les Maléfices aquatiques). S'il s'agit d'Êtres ayant une puissance particulière (其神) il prend une branche d'orme mâle, la perce avec une dent d'éléphant et la plonge dans l'eau; alors les génies périssent : il s'agit là, dit la glose, des Yu, des dragons et des Wang-siang. Quand ils sont tués, le gouffre qu'ils habitaient devient une colline. — Le *Louen heng*, chap. 66 (trad. Forke, t. I, p. 298 et suiv.), dans son chapitre sur les poisons, explique que les gens du pays de Yue (comme ceux de Tch'ou), gens du Sud, trop imprégnés de Yang, s'ils touchent avec leur salive leur interlocuteur lui causent des ulcères. Wang Tch'ong ajoute que, dans le Sud, le nom du poison est touan-hou (renard court) : le Yu apparaît comme un maléfice réalisé. Un texte curieux du petit calendrier des Hia signale au 4^e mois le cri des Yu 鳴蜮 : la glose identifie les Yu aux 屈造, expression déclarée identique à 鼓造 «inventeur du

ainsi que *K'ouei*⁽¹⁾ étaient, au dire de Confucius⁽²⁾, les prodiges du bois et de la pierre. Selon Wei Tchao, cette expression : bois et pierre, désigne les montagnes. En effet, Tchouang tseu considère que *K'ouei* réside dans les montagnes. Le *Wang-leang*, d'autre part, est l'essence des monts, 山精. Il sait imiter la voix humaine et tromper les hommes⁽³⁾. Tchang Heng ne cite point le *Wang-leang*, mais nomme le *Fang-leang* dont on nous dit qu'il est le génie des marais herbeux. Le *Tcheou li*⁽³⁾ enseigne que le *Fang-siang-che* qui, dans la cérémonie No, chasse les Pestilences, était aussi employé à chasser des fosses mortuaires les *Fang-leang*. *Fang-leang* équivaut, dit-on, à *Wang-leang*.

D'après les gloses du *Tong king fou*, ce n'est point le *Fang-leang* (ou *Wang-leang*) qui est le génie de la pierre et du bois, mais le *Wang-siang*. Confucius, Tchouang tseu et Houai-nan tseu⁽⁴⁾ déclarent que le *Wang-siang* est un prodige de l'Eau.

tambour» qui désigne soit le hibou 梟 soit la grenouille ou le crapaud 蝦蟇. Nous verrons plus loin quels sont les rapports qui unissent le hibou, la grenouille et le tambour.

(1) Nous nous occuperons plus loin de *K'ouei*, ministre, dragon et tambour.

(2) Les paroles de Confucius sont rapportées au *Kouo yu*, *Lou yu*, 2^e p., ainsi que dans le *Kia yu* (chap. 16) et le *Chouo yuan* (chap. 10). Le passage a été incorporé dans la biographie de Confucius in *S. M. T.*, t. V, p. 310-311. Ki Houan-tseu (de Lou), en creusant un puits, trouva une jarre de terre dans laquelle était un être qui ressemblait à un mouton. Il interrogea Confucius à ce sujet en lui disant : « J'ai trouvé un chien. » Confucius dit : « D'après ce que j'ai appris, c'est un mouton. Voici ce que j'ai appris : les prodiges du bois et de la pierre sont le *K'ouei* et le *Wang-leang*; les prodiges de l'eau sont le dragon et le *Wang-siang*; le prodige de la terre est le *Fen-yang* (le mouton — ou béliet — *Fen*). Le mot *yang* a ici le sens de « mouton » ou de « béliet ». Il est souvent un substitut du mot 陽 *yang* qui dans la composition d'un nom de prodige ne semble pas signifier grand chose : on ne distingue pas entre le hibou 梟 *Kiao* et le hibou *Kiao-yang* 梟陽.

(3) Cf. trad. Biot, t. II, p. 225.

(4) Houai-nan tseu, chap. 13, donne, lui aussi, sa liste de prodiges. Les montagnes produisent le *Kiao-yang* (Confucius, selon Wei Tchao, place dans les

Confucius l'apparie à *K'ouei*, tandis qu'il apparie le *Wang-leang* au dragon (*long*). Tchang Heng apparie le *Wang-leang* à *K'ouei* et à *Kiu*. — Si le *Wang-leang* est *fils d'un des Cinq Souverains*, *K'ouei* et *Long*, « le Dragon », sont les *ministres de Chouen*, le plus célèbre des *Cinq Souverains*. *K'ouei* est un *MUSICIEN* ; il est aussi, ainsi que *Long*, un *DANSEUR* ⁽¹⁾.

monts le *K'ouei* et le *Wang-leang* ; Tchouang tseu y place le *K'ouei*) ; l'eau produit le *Wang-siang* (il en est de même dans Tchouang tseu ; Confucius ajoute le dragon). Le bois produit le *Pi-fang* ; le puits produit le *Fen-yang*. Nous retrouverons plus loin le *Pi-fang* qui est un génie du feu et le *Kiao-yang* ou *Kiao* qui est un hibou en relation avec le tonnerre.

⁽¹⁾ Nous verrons plus tard que *K'ouei* et *Kiu* sont intimement liés : ce sont deux dragons en rapport avec le Tambour. — La distinction entre *Wang-leang*, *Wang-siang*, *Fang-leang* est aussi peu claire que possible. *K'ouei*, que tous les autres attribuent à la montagne, est attribué par Confucius à l'eau et accolé au *Wang-siang* et non au *Wang-leang*. Il est clair que toutes ces classifications sont passablement arbitraires. — L'esprit systématique a dû conduire à procéder à de nombreux dédoublements : le cas est certain pour *K'ouei* et *Kiu* (voir plus loin p. 577-578). Il est très probable et particulièrement curieux pour *K'ouei* et *Long*, autre dragon (*long* est le terme générique des dragons) — *K'ouei* et *Long* sont des fonctionnaires de Chouen : ce sont les derniers nommés d'un lot de personnages qui sont, au total, 22 : mais comme Quatre Montagnes figurent dans le compte et qu'on ne sait s'ils sont un ou quatre, le décompte du total de 22 est bien difficile à trouver, d'autant plus qu'y figurent les 12 Pasteurs (chefs des 12 provinces, lesquelles étaient peut-être 9). Une première liste (cf. *S.M.T.* t. I, p. 81 à 87 et n. 3 de la page 87) donne neuf personnages additionnels, ce qui, si l'on compte Quatre-Montagnes pour 1 et les Pasteurs pour 12, donne bien 22 ($1 + 12 + 9$). Si l'on tient à compter pour 4 Quatre-Montagnes, il suffit, au reste, soit de compter les Pasteurs pour 9 ($4 + 9 + 9 = 22$) soit de déduire des 9 personnages additionnels 3 personnages, sous le prétexte qu'ils étaient déjà fieffés et ne sont ici nommés que pour mémoire ($4 + 12 + 6 = 22$). — Malheureusement, la liste des personnages additionnels est donnée trois fois : une fois avec 9 personnages (*ibid.*, p. 81-87), une fois avec 10 (cf. *ibid.*, p. 80, le personnage ajouté est *P'ong-tsou*), une fois avec 8 (*ibid.*, p. 88-89). *Le personnage qui manque est K'ouei*. — Or, tous les personnages nommés se sont excusés et ont voulu céder au suivant la place qui leur était offerte. *Long* ne l'a pas fait (comme il est nommé le dernier, on ne l'en reprend pas) ni *K'ouei*, qui, lui, est sévèrement blâmé (cf. *S.M.T.*, p. 87, n. 1) : il eût dû céder à *Long*, car il a été nommé l'avant-dernier. Mais l'antépénultième personnage, *Po-yi*, chef des rites, a fait le rite

Tchang Heng dit qu'on coupe à la hache le *K'iu-k'ouang* (mot à mot : chien enragé; *k'ouang* signifie aussi *fou* et *présomptueux*). Il s'agit, nous dit-on, d'un DÉMON SANS TÊTE. Les Démons sans tête provoquent la sécheresse en dansant une DANSE DES ARMES. Le *Chan hai king* signale dans l'Extrême-Occident un être nommé Hing-yao ou Hing-t'ien ou encore Hing-ts'an (*yao* veut dire *mort prématurément* et *ts'an* signifie *exécuté*) qui « *disputa au Souverain la puissance sacrée* (chen) 與帝... 爭神 ». Le Souverain lui coupa la tête et l'enterra dans la Montagne Tch'ang-yang (= *Heng chan*, *Montagne cardinale du Nord*) : de ses mamelles, il se fit des yeux; de son nombril, il se fit une bouche : *brandissant le bouclier et la hache, il DANSE* ⁽¹⁾ ». C'est aussi dans l'Extrême-Ouest que « *se dresse un homme sans tête, brandissant la lance et le bouclier; il s'appelle Hia-keng* [*Hia* signifie *été*, mais est encore le nom de la première dynastie; *Keng* veut dire *laboureur*]. Jadis Kie, le dernier souverain des *Hia*, fut, à Tchang chan, combattu par T'ang, Fondateur des *Yin*, et subit une défaite. T'ang coupa la tête à Keng par devant (?). Keng, quand il se dressa sans tête,

de céder (*jang*). Il a cédé à K'ouei (et) Long 讓夔龍. Kouei (et) Long sont-ils deux? Le fait certain est que lorsque l'on faisait de la musique en l'honneur de Chouen, leur maître, K'ouei (et) Long dansaient (cf. *S.M.T.*, t. III, p. 625. M. Chavannes note, à l'occasion de ce passage, «qu'il prouve que certains personnages de l'antiquité chinoise avaient été (sous les Han) mis au rang des dieux». Il n'est pas sûr qu'il ne faille pas renverser cette proposition. Sur Long, voir p. 549.

⁽¹⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 7. — Houai-nan tseu, chap. 4, écrit : Hing-ts'an. 形殘 : la glose note que 殘 et 天 (t'ien) se prononçaient anciennement de façon analogue. D'après le glossateur, les (1e) *chen* du Ciel coupèrent les mains, puis le Souverain du Ciel coupa la tête de Hing-ts'an, tout ceci, si l'on se fie à l'ordre du texte, après que celui-ci se fut fait une bouche et des yeux nouveaux. Hing-ts'an, dans Houai-nan tseu, semble en rapport avec les rêves. L'expression Tch'ang-yang correspond au S. E. dans la rose à 24 vents de Houai-nan tseu, c'est-à-dire à la période de 15 jours, nommée : début de l'été. Comp. p. 348 et 357 : le Souverain (ou le Ciel) est aidé dans sa joute par des acolytes *chen*).

courut pour fuir le châtement et descendit sur la montagne Wou⁽¹⁾.

Le Laboureur (*Keng-fou*) figure dans la liste de Tchang Heng. On l'emprisonne, dit-on, dans le gouffre de Ts'ing-ling. En effet, d'après le *Chan hai king*, le Chen (génie) Keng-fou (*le Laboureur*) a, pour lieu habituel de promenade le gouffre de Ts'ing-ling. Quand il y entre ou qu'il en sort, il se produit un éclat de lumière. Lorsqu'il se manifeste, le pays (où il appa-

⁽¹⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 16. Hia-keng est nommé immédiatement après un peuple qui descend de la Montagne cardinale du Sud et qui, lorsqu'il se se tient parfaitement droit, ne fait pas d'ombre — pas plus qu'il ne se produit d'écho lorsqu'il crie [Houai-nan tseu (chap. 4) prête les mêmes caractéristiques à l'arbre Kien 建 par lequel montent et descendent tous les Souverains : là, au milieu du jour, pas d'ombre ni d'écho. L'arbre Kien (= dressé, arboré) est au milieu du ciel et de la terre 天地中. Il s'oppose au Fou-sang (Mûrier qui supporte le Soleil) Arbre du Levant et à l'Arbre Jo, Arbre du Couchant; l'arbre Kien est en rapport avec un monstre anthropophage, le Ya-yu]. On ne peut aller plus loin, car là est la *grande chaleur* [La *grande chaleur* est l'une des 24 périodes de 15 jours qui composent l'année : elle termine l'été et correspond au S. S. W. (caractère cyclique 未) dans une rose à 24 vents (cf. Houai-nan tseu, chap. 3)]. — Les gloses comparent Hia-keng à Hing-yao. [Le texte du *Chan hai king* contient deux fois le mot 厥 : le second est interprété comme signifiant 逃避 fuir, éviter. Le premier fait difficulté : 斬耕厥前 : la glose dit simplement que la tête coupée était par devant : cette note peut dériver d'une représentation graphique.] — Le mot 夏 Hia fait aussi difficulté : Hia-keng (qui est appelé, dans la suite du récit, Keng (*le Laboureur*)) est tué par T'ang à la suite de sa victoire sur les Hia. D'autre part, la position de Keng à l'endroit de la *grande chaleur* invite à prendre Hia dans le sens d'Été. En fait, on peut saisir ici la parenté du thème de la sécheresse et du thème de l'avènement. — La montagne Wou est la montagne des Sorciers [Ya-yu, tué par un personnage nommé Wei et son maître Eul-fou (*Chan hai king*, chap. 11), ressuscita (*Chan hai king*, chap. 10, glose) par les soins d'un groupe de sorciers qui agitaient des remèdes d'immortalité (*Chan hai king*, chap. 12)]. — Houai-nan tseu fait allusion (chap. 6) à l'exécution d'un air qui provoqua à Tsin une grande sécheresse [mot à mot *terre rouge* 赤] (cf. Han Fei tseu, chap. 3). Cette exécution musicale fit apparaître des prodiges. Le glossateur complète et dit que ce furent des grues noires et des êtres de l'espèce des DÉMONS SANS TÊTE qui dansaient en tenant une lance 無頭鬼類操戈以舞也. Le rapport entre les danseurs sans tête (*décapités*) et la sécheresse est donc certain.

rait) *subit une défaite*. Là se trouvent aussi neuf cloches dont le chant prévoit la tombée du givre⁽¹⁾. C'est aussi à Ts'ing-ling que cet homme du Nord nommé Wou-tchai alla se noyer quand Chouen, dont il était l'ami, *lui céda (jáng) l'Empire*. — *Le Laboureur* est un génie de la sécheresse et c'est « parce qu'il déteste l'eau » et « pour qu'il ne puisse plus nuire » qu'on l'emprisonne dans Ts'ing-ling⁽²⁾. — C'est pour la même raison que l'on noie dans l'Étang Divin Niu-pa. *Niu-pa* (ou *Pa*) est la Sécheresse en personne. Elle est fille du Ciel ou de Houang-ti. *Elle a rendu possible l'avènement de ce Souverain*. On raconte aussi *qu'elle a été exilée par lui dans les Marches Désertes du Nord*⁽³⁾.

(1) Cf. *Chan hai king*, chap. 5. Lu Pou-wei, chap. 19, § 1 (voir p. 294, n. 1) orthographe Ts'ing-ling d'une autre manière, quand il rapporte l'histoire de Wou-tchai. — Noter le présage de défaite (lequel rappelle l'histoire du Laboureur décapité par T'ang quand il eut vaincu les Hia). La tombée du givre est aussi un des 24 termes de l'année (il se place à l'W.-N.-W. : c'est le dernier terme de l'automne). Le *Yue ling* le place au troisième mois de l'automne (*Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 586) et écrit : « Le givre tombe : tous les travaux s'arrêtent » ; c'est le signal de la rentrée au village. « Le froid devient intense ; les hommes ne peuvent plus le supporter, permettez-leur de se retirer dans leurs maisons ». C'est aussi le signal de l'entrée en ménage (cf. *Fêtes et Chansons*, p. 177-178 et p. 185-187). *La terre et le ciel cessent alors de communiquer* (cf. p. 271) *et la saison sèche commence*.

(2) Gloses du Tong king fou.

(3) Nous parlerons plus loin du combat de Houang-ti aidé de Niu-pa contre Tch'e-yeou et les Tch'e-mei. — Niu-pa n'ayant pu, après le combat, remonter au Ciel (d'où elle était descendue), il n'y eut plus de pluie là où elle résida : elle fut logée au Nord de la Rivière Rouge, sur un rapport de Chou-kiun au Souverain. Chou-kiun devint 田祖 génie des champs cultivés. Pa le redoute et l'évite. Quand on désire l'*expulser* 逐 on lui dit : « 神北行 divinité, va au Nord » ; auparavant on a soin de récurer les voies d'eau et les rigoles (*Chan hai king*, chap. 17). D'après le *Yue ling* (*Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 349), le curage se fait au troisième mois de printemps. — Pa, la sécheresse figure dans le *Cha king* (trad. Couvreur, p. 393) sous le nom de Han-pa [ou Han-po] (Han = sécheresse) ; elle est décrite comme une femme chauve, de deux à trois pieds de haut, toute nue, dont LES YEUX SONT AU SOMMET DE LA TÊTE et qui marche vite comme le vent. Les renseignements des glossateurs,

Houang-ti, le premier des Cinq Souverains, eut pour Ministre Tch'e-yeou. On dit encore qu'il combattit Tch'e-yeou et qu'avec l'aide de *Niu-pa*, il le tua. *Tch'e-yeou* était le chef de *Tch'e-mei*⁽¹⁾. Les *Tch'e-mei* sont les génies des marais de montagne. Tchang Heng nous dit qu'on les rejetait 捐. Nous savons que les quatre Bannis des Monts polaires avaient pour charge de repousser les *Tch'e-mei*⁽²⁾. *Mei* désigne l'ensemble des choses VIEILLIES ET DEVENUES MALFAISANTES⁽³⁾. Quand Tchang Heng veut faire tenir en une seule expression toute la cérémonie, il écrit qu'on expulsait 逐赤疫 les Pestilences aux

sont pris au *Chen yi king*, qui place le génie de la sécheresse dans les Marches désertes du Sud et l'appelle 旱 (prononciation inconnue; la partie dite phonétique se retrouve dans l'un des deux mots qui désignent le crapaud ou la grenouille). L'auteur ajoute que si l'on jette le 旱 dans les cabinets, il meurt (voir p. 308, n. 4). — M. DE GROOT (*Relig. Syst.*, t. II, p. 518) signale un dicton moderne où il est dit que le peuple croit que le Ciel ne fait point pleuvoir PAR PEUR QUE LA PLUIE NE BLESSE LES YEUX DES GÉNIES DE LA SÉCHERESSE. Or, nous savons qu'en 639 av. J.-C., un prince de Lou (cf. *Tso tchouan*; trad. Couvreur, t. I, p. 327 et *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 261) voulut exposer au soleil ou brûler une sorcière décharnée 巫覡 (*Tso tchouan*) ou encore une sorcière ou bien une personne décharnée (*Li ki* : le passage du *Li ki* semble rapporter le même fait que celui du *Tso tchouan*; mais il attribue l'idée à un autre prince lequel régna de 409 à 376). La glose du *Tso tchouan* déclare que, chez les personnes émaciées, le visage est tourné vers le Ciel et qu'un dicton dit que le Ciel, par pitié pour elles, ne veut pas faire tomber la pluie dans leur nez. [On remarquera que les porcs au groin retroussé sont impropres au sacrifice, cf. *Tchouang tseu*, chap. 4, trad. Wieger, p. 241.] Le prince fut dissuadé de son dessein par le raisonnement : « Si elle (la sorcière) est capable de causer la sécheresse et qu'on la brûle, le fléau deviendra plus grand! ». — Brûler ce qui dessèche revient à reconduire une force devenue maléficiente à son foyer d'origine. On peut préférer noyer un démon de la sécheresse : c'est là une autre technique. — Remarquer comment l'esprit rationaliste des lettrés sait utiliser ces conflits de techniques rituelles.

(1) Voir plus loin, p. 353.

(2) Voir p. 251.

(3) Le mot a gardé ce sens jusqu'à nos jours. L'autre terme, Tch'e, est d'un sens plus vague : il désigne une sorte de dragon, les bêtes attelées au char du soleil (*Houai-nan tseu*, chap. 3) et des démons mal définis : on pourrait songer à le rapprocher du Tch'e de Tch'e-yeou qui a la même prononciation.

Quatre Bouts du Monde⁽¹⁾. [Le mot 赤 *Tch'e*, rouge, signifie aussi « expulser, arracher »; il figure dans le titre d'un officier nommé par le *Tcheou li*, le 赤菰, qui avait pour charge d'expulser 除 les bêtes cachées dans les murs des maisons, en les attaquant avec les cendres et le bouillon d'huîtres brûlées⁽²⁾. — Le mot 芟 (*pō*) désigne les herbes desséchées et les chaumes; écrit avec une autre clé 拔 (*pā*), il veut dire arracher, détruire, ou bien, écrit 𦵏 (*Pō*) et 𦵏 (*Pā* ou *Pō*), il signifie : *Sécheresse*.]

Le Wei-t'o que l'on décapitait est, lui aussi, un génie des marais. C'est une sorte de serpent épais comme un essieu et long comme un timon qui est coiffé de rouge vif et vêtu de pourpre (couleur princière)⁽³⁾. Il est rapport avec les *avènements*, car qui le voit devient Hégémon et qui le mange possède l'Empire. Les glossateurs du *Chan hai king* assimilent le Wei-t'o 委蛇 (on dit aussi Wei-yi) au 肥遺 Fei-yi lequel n'est autre que le 螭 (Wei ou Kouei) et devrait s'écrire 透蛇 (Wei-yi ou Wei-t'o). Le Wei est le génie des rivières desséchées; le Fei-yi (ou Wei-yi) dont la résidence est le *Mont cardinal du Nord* (*Heng chan*) ou le Mont cardinal de l'Ouest (*Houa chan*) se montra *au moment où T'ang le Victorieux fonda la dynastie Yin et eut à subir la sécheresse*⁽⁴⁾.

L'expression wei-t'o (透迤) peint un mouvement tortueux ou les *plis d'un drapeau qui flotte*, ou bien encore (委蛇) une

(1) Noter qu'il y a là *expulsion unique et quatre orientes*. La formule doit être rapprochée de la formule employée par le *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. III, p. 164) dans un passage où il est question de l'expulsion unique de T'ao-wou (le Pieu, IDENTIFIÉ À KOUEN) qui fut posté aux quatre Bouts du Monde pour résister aux Tch'e-mei 居橈机於四裔以禦螭魅.

(2) Cf. trad. Biot, t. II, p. 390.

(3) Telle est la description que donne Tchouang tseu, *l. c.*

(4) Cf. *Chan hai king*, chap. 3 et 2. Comp. Kouan tseu, chap. 14 (se reporter p. 313). L'apparition eut lieu sous T'ang à Yang chan (montagne du Yang). —

démarche souple et aisée⁽¹⁾; la même idée est indiquée par l'expression 委隋 wei-souei, dans laquelle souei 隋 est mis pour 惰 t'o⁽²⁾. Parmi les Douze Animaux énumérés dans l'invocation du *Han chou* et du *T'ang chou*, il en est un qui est nommé 委隋 Wei-souei. Peut-être doit-on reconnaître en lui le Wei-t'o qui figure dans la liste de Tchang Heng et dans Tchouang tseu.

Des noms qui correspondent peut-être à des *noms secrets* ou à des *sobriquets*, sont donnés à toutes les autres bêtes. Le sens de ces dénominations nous échappe. Une seule est claire (c'est l'une des deux qui figure au *Souei chou*) : une des Douze Bêtes est K'iong-k'i. K'iong-k'i, le Vaurien, est le *sobriquet* (le nom secret?) de Kong-kong, l'un des Quatre Monstres bannis par Chouén quand il prit le pouvoir.

K'iong-k'i correspond au Vent Kouang-mo, qui est le Vent du plein Nord, du trigramme Kouen, du tambour et du sol-

Noter que le Fei-yi est affecté à deux montagnes cardinales. — Le Wei-t'o (Tchouang tseu, chap. 19) est dit pouvoir servir à la nourriture des grands oiseaux de mer : on nous apprend à cette occasion qu'il est un 泥鰌. Le Ts'ieou de mer est identifié à la baleine : le Ts'ieou de marais (Wei-t'o) serait un lépidosiren. Il n'y a aucun compte à tenir de ces identifications. Pour prendre un exemple, il est bien acquis en sinologie que le 人魚 (poisson-homme) est un phoque. M. de Groot a écrit que les flambeaux de la tombe de Ts'in Che Houang-ti étaient en graisse de «man's fish» (*Relig. Syst.*, t. I, p. 400). M. Chavannes (*S. M. T.*, t. II, p. 195) écrit : «La description que font les commentateurs de ce prétendu poisson-homme prouve clairement que cette expression désigne le phoque.» M. Chavannes laisse «jen-yu» dans le texte. M. Przyluski, dans la note qui termine sa *Légende de l'Empereur Açoka* (p. 427), cite, mais introduit dans le texte (phoque) entre parenthèses. — Le vraisemblable est le but de la critique érudite et il est très vraisemblable que poisson-homme veut dire phoque. Mais expliquera-t-on pourquoi le *Chan hai king* (chap. 2) signale une abondance de phoques (jen-yu) dans un sous-affluent du Fleuve Jaune? Il s'agit, disent les gloses, de brochets 鰱 à quatre pieds. Comp. le *Commentaire du Chouei king*, chap. 15, où les jen-yu sont assimilés soit aux silures soit aux esturgeons. Si l'on tient à identifier, pourquoi ne pas songer au dugong?

(1) Cf. par exemple *Che king*, trad. Couvreur, p. 22.

(2) Cf. *Ts'eu yuan* au mot Wei.

stice d'hiver⁽¹⁾ [Le solstice d'hiver, dans le calendrier régulier, tombe au 11^e mois; K'iong-k'i est le 11^e animal de la liste.] Il est chargé de manger les 蠱 *kou*, c'est-à-dire ce qui, par excellence, est Maléfice⁽²⁾. Les tigres passent pour les plus grands ennemis des Esprits du mal; K'iong-k'i est un tigre ailé. Il était peut-être le principal des animaux danseurs de la fête hivernale.

Avant que les êtres malfaisants ne soient liés dans le triple cercle de la danse, les jeunes garçons chantent en chœur : « Kia-tso mange les (choses) néfastes 殃 — Fei-wei mange les tigres — Hiong-po mange les Mei (êtres vieillis et malfaisants) — T'eng-kien mange les (choses de) mauvais augure 不祥 — Lan-tchou mange les calamités 咎 — Po-k'i mange les rêves — K'iang-leang et Tsou-ming, ensemble, mangent les morts écartelés et les âmes parasites (?) 磔死寄生 — Wei-souei (Wei-t'o?) mange les Kouan 觀 (?) — Ts'ouo-touan mange les Géants 巨 — K'iong-k'i et T'eng-ken, ensemble, mangent les Maléfices 蠱 (*kou*) — (que) ces Douze génies (*Chen*) chassent le Mauvais et le Néfaste! — (qu'ils fassent) rougir (?) vos corps! — (qu'ils) brisent votre épine dorsale et vos articulations! — (qu'ils) dépècent votre chair! — (qu'ils) arrachent

(1) Cf. Houai-nan tseu, chap. 4. Kong-kong est affecté au vent du plein Sud, solstice d'été et Yu-kiang, génie du Nord, au vent du N.W. : Vent Pou-tcheou. — Le tambour (Houai-nan tseu, chap. 3) correspond au vent du plein Nord. — Peut-être pourrait-on reconnaître dans le K'iang-leang 疆梁 de l'invocation, le Kiang-leang 疆良 du chap. 17 du *Chan hai king*. Ce dernier, tigre à tête humaine, se trouve dans l'Extrême Nord et semble en relation avec Yu-kiang, génie du Nord et (dans Houai-nan tseu, chap. 4) génie du vent du Nord-Ouest.

(2) Sur l'étendue et la complexité de la notion de *kou*, voir *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 35 et suiv. — Noter dans ce passage une division de l'année en 5 périodes ($5 \times 72 = 360$) composées chacune de 6 semaines de 12 jours. — Une des raisons principales de la production du (ou des) *kou* est l'excès dans les plaisirs sexuels (comp. p. 310, n. 1).

vos poumons et vos entrailles ! — vous, si vous ne vous *hâtez* pas de partir, les retardataires serviront de pâture ⁽¹⁾ ! ».

L'incantation psalmodiée au cours du grand No est intraduisible, non seulement à cause de l'obscurité des formules et des noms qu'on y rencontre mais aussi parce qu'on ne saurait dire si les verbes y sont à l'impératif, à l'optatif ou à l'indicatif. En fait, il suffit que les mots soient énoncés pour que les choses qu'ils évoquent se réalisent.

La formule du No s'apparente aux formules d'imprécation qui vouaient un condamné aux forces de destruction les moins honorables. Mais, ici, les condamnés sont dévorés ou menacés de l'être. Fait curieux : les tigres, ces épouvantails des esprits malins, sont parmi les dévorés ; parmi les dévorants se trouve K'iong-k'i le tigre, être malfaisant, monstre anthropophage.

Sans doute n'y-a-t-il pas une différence de nature entre les mangeurs et les mangés. Les esprits et les génies reçus et nourris dans la maison ⁽²⁾ pendant l'année écoulée sont expulsés et remplacés par des génies et des esprits d'une puissance renouvelée : *reconduire le vieux, introduire le neuf* sont les deux aspects d'une même opération rituelle.

⁽¹⁾ Cette formule a exactement la même forme et le même rythme que les imprécations vouant une victime jetée dans un fleuve ou un coin de montagne et vouée aux pires forces de destruction, cf. plus haut, p. 168. — Remarquer l'emploi du mot *se hâter* 急, qui (surtout redoublé) figure normalement sur les amulettes (cf. CHAVANNES, *Miss. arch., Textes*, t. I, p. 278). — K'iang-leang (le robuste) forme une épithète qui est substituée, par les glossateurs, à l'expression 強圉 employée par le Li sao (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 26) à propos d'un être néfaste, Yao, fils du meurtrier du Mauvais Chasseur : ce dernier, après avoir été bouilli, fut donné à manger à ses fils (cf. p. 164).

⁽²⁾ Les Espaces étant liés aux Temps, les génies annuels ne se distinguent pas des génies locaux.

L'HIVER, TEMPS DE RETRAITE.

Joutes, masques, possession.

Les descriptions officielles des cérémonies No nous renseignent fort mal sur les fêtes de l'Année nouvelle.

Nous connaissons, par hasard, leur aspect populaire, pour une époque, il est vrai, assez basse : celle des petites dynasties du Nord (386-581 ap. J.-C.)⁽¹⁾. Les fêtes populaires indignèrent alors Lieou Yu, un lettré, qui rédigea un placet afin de les faire abolir.

Il avait constaté que les gens du peuple « le 15^e jour du 1^{er} mois, jouaient à la lutte 角抵⁽²⁾, et se livraient entre eux à des joutes de hâbleries 誇競⁽³⁾, jusqu'à dissiper leur avoir »; il écrivit alors : « J'ai vu moi-même, à la capitale et ailleurs, chaque nuit de la pleine lune du premier mois, des rues et des venelles pleines de monde où le bruit des tambours assourdit le Ciel, et où les flambeaux illuminent la Terre. Les gens portent des masques figurant des animaux 面獸, les hommes s'habillent en femmes; chanteurs et bateleurs se déguisent d'étrange façon. Hommes et femmes 外內 vont ensemble au spectacle, et se trouvent réunis sans s'éviter les uns les autres. Ils gaspillent leurs biens, détruisent leur héritage, et, dans

⁽¹⁾ Cf. Biographie de Lieou Yu dans l'*Histoire du Nord*, chap. 77. M. DE GROOT, *Fêtes d'Emouy*, p. 141, a traduit un texte analogue, tiré du *Souei chou*, chap. 62.

⁽²⁾ Nous retrouverons la lutte à propos des fêtes de Tch'e-yeou, voir p. 356.

⁽³⁾ Noter l'expression joutes de hâbleries où figure le mot 誇 k'oua « vantard, présomptueux », identique au mot k'oua 夸 lequel se retrouve dans le nom de K'oua-fou. Cf. p. 363.

ces joutes, en un instant, épuisent leurs richesses domestiques. . . »

Tout, dans ces fêtes, heurtait l'orthodoxie. La cérémonie officielle du No, où pourtant le mélange des sexes était évité, n'a pas trouvé grâce auprès des puristes.

A partir des T'ang, les Histoires n'en font plus mention. Le déguisement du Fang-siang-che paraît un témoignage de barbarie, c'est-à-dire de décadence. La critique orthodoxe (qui poursuit son œuvre d'épuration au moins autant en faveur du passé qu'en faveur de l'avenir) déclare que le passage du *Tcheou li* où il est nommé et qui déshonore ce texte antique, est une interpolation⁽¹⁾.

« Le Fang-siang-che, dit le *Tcheou li*, porte une peau d'ours et quatre yeux de métal jaune; il a un vêtement supérieur noir et un vêtement inférieur rouge; il tient une lance; il brandit un bouclier. A la tête des serviteurs publics, il fait les cérémonies saisonnières du No. Il *cherche partout* 索 dans les habitations et chasse les pestilences⁽²⁾. »

Cette description est reprise, à peu près textuellement, par le *Han chou*; le *Souei chou* dit avec plus de précision que la peau d'ours recouvre la tête [熊皮蒙首; le *T'ang chou* écrit que le Fang-siang-che a un masque 假面, quatre yeux de métal jaune et est couvert d'une peau d'ours. Tous ces textes signalent l'habit mi-parti, noir et rouge. Il n'est pas douteux

⁽¹⁾ Due à Lieou Hin. Rien ne prouve que Lieou Hin n'a pas interpolé : en ce cas, il a fait entrer dans le texte du *Tcheou li*, ouvrage de fabrication savante et tardive, un document qui a au moins autant de valeur que ceux qui sont reconnus orthodoxes.

⁽²⁾ Cf. trad. Biot, t. II, p. 225. Le Fang-siang-che a, en outre, pour fonction de descendre dans la fosse avant qu'on y fasse entrer le cercueil et d'en expulser, à l'aide de sa lance, les Fang-leang. Noter ce fait : le même personnage figure dans la cérémonie terminale des rites de la mort et dans la cérémonie terminale de la saison d'hiver.

que la peau d'ours couvre la tête et constitue un masque. Le *Han chou* affirme qu'il est nécessaire de porter un masque de bois figurant (une tête) d'animal pour participer à la célébration du No 各以木面獸能爲儺人.

La danse masquée du Fang-siang-che et des Douze Animaux est-elle une invention des Han, justifiée par une interpolation glissée dans le *Tcheou li*? Cette idée semblera peu fondée, si l'on remarque que dans la cérémonie des Pa Tcha, dont l'antiquité ne peut être niée, et où l'on *cherchait de toutes parts* 索 les Esprits pour leur témoigner de la reconnaissance⁽¹⁾, on allait au-devant 迎 de tigres et de chats, destructeurs des mulots et des sangliers. *Aller au-devant* est un terme rituel qui désigne la réception faite aux représentants 尸 des Esprits. Le représentant d'un défunt 尸 est habillé comme le mort qu'il représente : les représentants des bêtes fêtées aux Pa Tcha étaient, sans doute, costumés en bêtes. Un auteur admet, au reste, que ces fêtes ressemblaient à des représentations théâtrales⁽²⁾.

L'importance du rôle que jouaient, dans la société de l'époque *Tch'ouen ts'ieou*, les comédiens et les bouffons est bien attestée. Un de ces personnages est resté célèbre parce qu'il fut l'amant d'une princesse, Li-ki, femme du duc Hien de Tsin (676-651 av. J.-C.). Il fut mêlé aux machinations qui aboutirent au suicide de Chen-cheng, héritier désigné et fils d'une première femme du duc de Tsin⁽³⁾. Le premier signe de la

(1) Noter l'emploi du mot 索 «rechercher» : ce mot veut dire : corde, enchaîner. Nous avons vu que les génies des portes enchaînent les démons avec des cordes 索 de jones; ce même mot corde figure dans l'une des expressions qui désignent la montagne où ils résident.

(2) Cf. *Fêtes et chansons*, p. 182 et 181. Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 595.

(3) Cette anecdote importante est racontée au *Kouo yu* (chap. 7), *Tsin yu* (16^e année du duc Hien). L'auteur a précédemment signalé l'adultère de Li-ki et du comédien bouffon. (On le montre, chap. 8, improvisant dans un ban-

disgrâce de l'héritier apparut lorsque son père, le chargeant d'un commandement d'armée (en 660), lui donna à porter un demi-cercle de métal et un *habit mi-parti* 偏衣. Ces ornements étranges sont, dans le *Tso tchouan*, l'occasion de plusieurs discours où différents vassaux montrent leur sens des symboles et font preuve d'intelligence politique⁽¹⁾. Le *Kouo yu* explique que ce fut à l'instigation de Li-ki, agissant sur les conseils de son amant, que Chen-cheng reçut son commandement, le demi-cercle de métal et un vêtement mi-parti 偏髻⁽²⁾ : « ce vêtement, s'écria-t-on, est l'habit consacré d'un *K'ouang-fou* 狂夫阻之衣⁽³⁾.

Le Fang-siang-che du *Tcheou li* avait quatre auxiliaires nommés *K'ouang-fou*. Ceux-ci ne portaient point comme lui quatre yeux de métal autour de leur tête, mais deux yeux seulement. Leur habit ressemblait, sans doute, à celui de leur chef, qui était mi-parti noir et mi-parti rouge. — *Le général, qui part pour la guerre, se coupe les ongles des pieds et des mains pour marquer qu'il se dévoue à la mort*⁽⁴⁾. Les *K'ouang-fou*, au moment où

quet.) La machination tentée contre Chen-cheng suit une discussion entre le duc Hien et Li-ki qui agit d'après les instructions de son amant.

(1) Cf. trad. Couvreur, t. I, p. 223-227.

(2) Le demi-cercle de métal est une breloque pour ceinture. L'habit est dit mi-parti, la gauche et la droite, séparées par une couture verticale, étant de couleurs différentes. L'habit du Fang-siang-che est décrit comme étant de deux couleurs, l'une pour le haut, l'autre pour le bas.

(3) Wei Tchao écrit : Les *K'ouang fou* sont les subordonnés du Fang-siang-che 方相氏之士. C'est bien le nom que donne le *Tcheou li* aux quatre auxiliaires de l'exorciste. *K'ouang* signifie : *fou* et *présomptueux*; le mot entre dans l'expression *K'iu-k'ouang* (chiens-fous, chiens enragés) qui sont *des démons sans tête*, les démons danseurs de la sécheresse.

(4) Le rituel du dévouement du général partant en guerre est décrit par Houai-nan tseu, chap. 15. Nous verrons que les ongles coupés et enfouis ou jetés à l'eau sont le geste essentiel du dévouement. Le général porte un *明衣* c'est-à-dire un vêtement funéraire; il dévoue sa vie à la victoire. Nous connaissons par le *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. II, p. 334) un exemple de dévouement de général. Le général se dévoua (le fait est important) au Fleuve Jaune (554 av. J.-C.). Il lia ensemble deux paires de pierres précieuses au

l'on consacrait leur vêtement, prononçaient un serment : « nous ne reviendrons qu'après avoir combattu jusqu'au bout 盡敵而反 » (1).

Un comédien qui désirait ridiculiser et perdre un prince héritier nommé général, devait tout de suite concevoir l'idée de le déguiser en apprenti-exorciste. Mais le déguisement de Chen-cheng n'est plus compris des rédacteurs du *Tso tchouan*. Ils l'expliquent en métaphysiciens de la politique, et pourtant ils le traitent comme une donnée historique. C'est là un indice que l'anecdote est ancienne. Le Fang-siang-che n'est pas une invention des Han.

Le masque n'est pas non plus une innovation. Le *Hun chou* le nomme à l'aide d'une périphrase et le nom moderne (faux visage) apparaît seulement dans le *T'ang chou*. Mais le *Chouo wen* contient un mot qui signifie masque et se dit spécialement des masques portés au moment où l'on expulsait les Pestilences : c'est le mot 類 *k'i* qui peut encore s'écrire 惧, 棋 et 麒 (2). Il semble

bout d'un fil de soie rouge et pria 禱 : « ... quant à moi je ne me permettrai pas de repasser le fleuve » (l'invocation s'adresse à 有神 Celui qui possède la puissance sacrée). Quand elle fut faite, les perles furent jetées à l'eau et le général passa le fleuve. Il fut vainqueur, mais il repassa le fleuve : il mourut (*ibid.*, p. 345). Mort, il ne consentit à fermer les yeux que lorsqu'on lui eut juré de poursuivre l'expédition.

(1) Wei Tchao affirme que ces paroles étaient prononcées avec imprécation 詛 au moment de revêtir l'habit qui se trouvait ainsi consacré 阻 (ce dernier mot serait une graphie ancienne du premier). Le vœu des apprentis Fang-siang-che correspond donc à leur prise de vêtement. Il en est de même du général. — On comprend dès lors l'anecdote relative à Chen-cheng : au lieu de le traiter en général, on le traite en exorciste. Il est significatif que cet expédient soit présenté comme ayant été imaginé par un bouffon. — L'ANEC-DOTE A LE MÉRITE DE MONTRER L'IMPORTANCE QU'EURENT LES TRADITIONS CONSERVÉES DANS LES MILIEUX DE MUSICIENS ET D'ACTEURS, POUR LA CONFECTION DE LA MATIÈRE HISTORIQUE. — Entre un général et un exorciste la distance est faible : on a vu que la danse est l'essentiel de l'art militaire.

(2) Tous ces mots donnent l'idée de laid et de grotesque. L'expression complète pour dire masque est *k'i t'eou*, tête de *k'i*. — Le mot 鱗 *k'i* désigne les revenants.

évoquer l'idée d'une tête à pans carrés et ornée de quatre yeux. — Siun tseu affirme que Confucius ressemblait de visage à un masque de Fang-siang-che 面如蒙俱⁽¹⁾.

Les glossateurs de Siun-tseu sont d'avis qu'il entend parler du masque des acolytes du Fang-siang-che, lequel n'est orné que de deux yeux⁽²⁾. Ces acolytes portent le nom de *Fous* 狂夫 (K'ouang-fou). Nous savons par Tchouang tseu que l'on appelait : *fous* (k'ouang) des personnages pleins de sagesse mais possédés d'un esprit divin⁽³⁾. Le vicomte de Wei, Ki-tseu, passe pour être l'auteur du *Grand Plan* et le premier des philosophes chinois. Il contrefit le *fou* (狂), tout en jouant de la musique⁽⁴⁾. Sans doute, quand ils dansaient, le Fang-siang-che

(1) Cf. Siun tseu, chap. 3. Cette expression tend à prouver l'antiquité du masque à pans carrés portés par le Fang-siang-che et ses acolytes. Elle se trouve dans un passage où nous apprenons aussi que Yu le Grand clochait du pied et que T'ang le Victorieux était *pien* 偏 *moindre d'une partie* ou (selon le sens de *p'ien* dans l'expression 偏枯) *mi-parti* paralysé. Nous verrons plus loin que ces caractéristiques étranges s'expliquent parfaitement et se relient à l'idée de la possession du Chef par le Dieu auquel il se dévoue.

(2) (Avec) quatre yeux, on est masqué en Fang-siang-che, (avec) deux yeux on est *k'i* 俱 (masqué en acolyte du Fang-siang-tche). Le masque carré est évidemment en rapport avec les quatre directions, comme les quatre yeux.

(3) Cf. Tchouang tseu, chap. 4 et 7 (trad. Wieger, p. 241 et 265). — Le *Chan hai king* cite nombre de choses dont la consommation rend *fou*. La folie ou possession 狂疾 détermine (Houai-nan tseu, chap. 2) des cas de transformation en tigres : on voit aussi des fous 猖狂 (Tch'ang-k'ouang : fous furieux) qui frappent leur ventre comme tambour en matière de jeu 鼓腹而熙 (: 戲 : cf. *ibid.*). [C'est exactement (*ibid.*, chap. 4) ce que fait le Génie de l'Etang du Tonnerre, dragon à tête humaine qui 鼓其腹而熙 frappe du tambour sur son ventre pour s'amuser (Le *Chan hai king* (chap. 13), écrit simplement qu'«il frappe sur son ventre», mais le commentaire *Tcheng yi* de S. M. T., t. I, p. 72, citant le *Kou ti che* qui cite lui-même le *Chan hai king*, écrit : Il bat du tambour sur son ventre et c'est le tonnerre 雷.) Le mot 熙 *hi* qui peut s'employer pour d'autres mots *hi* signifiant «s'amuser», a pour sens «lumière, briller». Il a dans l'expression 熙笑 la valeur d'éclater de rire. Le sens premier est peut-être : *éclat de foudre*. Les fous de Houai-nan tseu paraissent être possédés par l'Esprit du Tonnerre.

(4) Cf. S. M. T., t. IV, p. 217.

et ses acolytes, avaient-ils, sous leurs masques, le visage transfiguré par l'extase.

Les expressions *fous* et *jeunes fous* 狂童 se retrouvent dans quelques pièces du *Che king* où il est question de jeunes gens participant aux fêtes et aux danses de printemps ou d'automne⁽¹⁾. La fête des Pa Tcha dérive apparemment des fêtes automnales⁽²⁾. Confucius assista à l'une de ces fêtes; un de ses disciples déclara que «les gens du pays étaient tous comme *fous* 若狂»⁽³⁾. L'excitation ne devait pas être moindre au cours du Grand No. Confucius, quand les villageois le célébraient, prenait soin de revêtir ses habits de cour et de se tenir debout, à la place du chef de culte, sur les degrés de l'Est. Il espérait ainsi rassurer *les génies de la maison* 室神⁽⁴⁾.

Morte-saison et saison des morts.

Nous admettrons que la cérémonie hivernale du grand No dérive d'une fête populaire ancienne. Elle était caractérisée par

(1) Cf. *Fêtes et chansons*, p. 63 et 105.

(2) Cf. *ibid.*, p. 191, n. 1.

(3) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 190.

(4) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 584. Le *Louen yu* (chap. 10, § 10) contient le même passage sauf les derniers mots : il écrit *No*, tandis que le *Li ki* écrit 禱易 *chang* : les glossateurs affirment l'équivalence des deux mots. Ils entendent que Confucius se tenait sur les degrés du temple ancestral et rassurait les *manes familiaux*. Tchou Hi admet que l'expression «génies de la maison» peut désigner les *cinq lares*. On a vu que Wang Tch'ong parle de *douze génies domestiques*. Confucius protestait-il contre l'usage de chasser des hôtes d'abord honorés ou manifestait-il son respect pour la cérémonie? — Le 雲麓漫抄 (cité au chap. 57 du *Wou li t'ong k'ao*) conte l'anecdote relative à Confucius et appelle la cérémonie 打野狐 «chasser (battre) les renards sauvages.» Un des noms modernes des masques est 胡頭 *Hou-t'eu* : m. à m. «têtes de Huns» : il se trouve, par exemple dans le commentaire du *Calendrier de King Tch'ou*, à propos de la cérémonie No. Il est assez curieux de constater

des danses masquées et par une excitation allant jusqu'à l'extase. Les danseurs figuraient des animaux, distribués par orients ou par mois, selon tel ou tel système de classification spatiale et temporelle [impliquant soit une répartition par 5 soit une répartition par 6 (et 12)].

Cette fête, incorporée dans les rituels dynastiques, s'est appauvrie et schématisée⁽¹⁾. À côté de la cérémonie officielle, se sont conservés des usages populaires, dont les lettrés ne parlaient point et qui, heureusement, ont scandalisé Lieou Yu. C'est grâce à lui que nous savons l'importance qu'y conservaient les joutes et les surenchères par lesquelles on allait jusqu'à se ruiner.

Lieou Yu nous apprend aussi (c'était le principal sujet de scandale) que les fêtes populaires du nouvel an étaient une occasion de licences sexuelles. Hommes et femmes se mêlaient. Des hommes s'habillaient en femmes.

Pendant la période *Tch'ouen ts'ieou*, à un moment où d'autres seigneuries obtenaient la pluie de printemps à l'aide de danses mêlant filles et garçons, les gens de Lou la réalisaient en se bornant à faire danser face à face deux bandes d'hommes faits et de *jeunes garçons*⁽²⁾. De même, pour le No officiel, ne sont employés que des fonctionnaires et des enfants. Quelques textes signalent pourtant — curieuse survivance qu'abritaient les murs du palais — qu'on employait aussi des *jeunes filles*⁽³⁾.

Les Pa Tcha, devenus fête officielle, ont vu changer leur terme. Cette fête des récoltes, de la rentrée au village, liée

que le *Wou li t'ong k'ao* (chap. 57), citant ce commentaire, écrit 狐頭 *Hou-t'ou* «têtes de renards».

(1) Sur ce processus d'appauvrissement, voir *Fêtes et chansons*, p. 167 et suiv.

(2) Cf. *ibid.*, p. 157 et suiv.

(3) Cf. *Wou li t'ong k'ao* (chap. 57), le texte du *Han kieou yi* cité p. 243, n. 4 et plus loin, un texte extrait du 乾淳歲時記 où il est aussi question pour

d'abord à la fin de l'année agricole, est devenue une fête de la fin de l'année civile ⁽¹⁾. La fête populaire qui, au dire de Lieou Yu, se célèbre le 15 du premier mois, termine la période des fêtes de l'année nouvelle. Dans le rituel des Han, le grand No est une fête du nouvel an et c'est une fête solsticielle.

Le *Yue ling* compte trois cérémonies No. L'une (le grand No) a lieu au dernier mois de l'hiver : elle sert à *congédier* le Souffle du Froid 寒氣. La seconde, No de la capitale, sert, au dernier mois du printemps, à *mettre un terme* au Souffle du Printemps. La dernière qui est fixée au *deuxième* mois de l'automne (mois équinoxial) et qui semble particulière au Fils du Ciel, sert, au contraire, à *propager* le Souffle de l'Automne. C'est la seule pour laquelle il n'est point parlé d'écartèlement de victimes ⁽²⁾.

On ne mentionne pas de cérémonie No pour l'été. Mais dans la seigneurie de Ts'in, en 676 avant J.-C., fut institué, si l'on en croit les historiens, le sacrifice 伏. Il consistait à écarteler un chien aux quatre portes de la ville afin de repousser les Maléfices 以禦蠱 (ou de les expulser). Cette innovation (s'il y eut innovation) n'a pas été admise par les rituels ⁽³⁾.

Les No d'automne et de printemps sont-ils des innovations inspirées par l'esprit de symétrie ⁽⁴⁾? La question est insoluble.

chasser les maléfices, de jeunes filles, 女童 (au sens strict, vierges de plus de 15 ans).

(1) Cf. *Fêtes et chansons*, p. 178 et suiv.

(2) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 352, 381 et 405.

(3) Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 23, et t. III, p. 422.

(4) J'admettraï volontiers l'hypothèse suivante : le grand No et les Pa Tcha ont tendu à se rapprocher du solstice. Les No d'automne et de printemps sont respectivement les substituts des fêtes initiales et terminales de la morte-saison. L'esprit de symétrie a fait du No d'automne une fête équinoxiale. L'idée d'expulsion a conduit à placer l'autre No à la fin du printemps. Manquait une cérémonie pour l'été : les ritualistes de Ts'in créèrent la fête d'écartèlement du

Le fait certain est que, seul, le grand No d'hiver semble correspondre à une fête populaire. Tous les glossateurs du *Louen yu* et du *Kiao t'ö cheng* sont d'avis que c'était à l'occasion du grand No célébré par les villageois que Confucius prenait la précaution de rassurer les génies de sa maison.

Le No hivernal est, du reste, le seul qui se relie à un acte rituel de grande importance. « Au troisième mois d'hiver, les officiers reçoivent l'ordre de célébrer le grand No : ils écartèlent (des victimes) aux (quatre) côtés (de la ville) et font sortir un bœuf de terre afin de reconduire le souffle du froid. » Les semences sont alors tirées des greniers, les laboureurs s'associent par couples, car les travaux commenceront aussitôt que le Chef, après avoir prié pour la pluie, aura, en labourant le premier, désacralisé la Terre⁽¹⁾.

chien. Le rapprochement des fêtes d'ouverture et de clôture de la morte-saison tend à augmenter l'importance des solstices et à reporter les choses de l'année autour d'un axe solsticiel (N. S.). A ce processus s'oppose le déplacement des fêtes, *devenues* secondaires, d'automne et de printemps qui tendent à former un axe équinoxial E.-W. Sur les axes de l'Espace-Temps, voir p. 253, n. 1.

⁽¹⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 405, 407, 335, 338, 340. L'association des laboureurs par *couples* est un fait qui donne à penser. Les rituels entendent : couples d'hommes, mais l'usage d'accompagner la figurine de terre du bœuf de printemps de deux figurines représentant *un homme et une femme* semble indiquer que le labourage exige une coopération sexuelle. — Le bœuf de terre remplace sans doute une victime réelle. Le *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. III, p. 71) déclare : qu'un roi sage, afin que pendant l'été il ne grêle pas, et que la foudre ne fasse pas de ravage, n'oublie pas de recueillir de la glace à la fin de l'hiver, enlevant ainsi les barrières qui s'opposent à l'expansion du Yang. On offrait alors un *bœuf noir* au génie du froid. Fait remarquable : quand on prenait de la glace dans les glaciers, on se servait d'un *arc de pêcher et de flèches d'épines* afin d'expulser les Calamités. Le texte se termine par une référence au 1^{er} chant du *Pin fong* qui est en rapport avec la cérémonie des Pa Tcha. — Il est assez curieux de constater que la glace servait principalement pendant les funérailles : on la plaçait auprès des corps dès qu'ils avaient été lavés. — Tout ceci suggère l'impression qu'il existait une relation stricte entre les fêtes des Pa Tcha et du Ta No (gel, dégel) et que ces fêtes étaient en rapport avec des cérémonies où les morts et les revenants jouaient un grand rôle. — Ouvrir la terre est dangereux. Le premier labourage (*désacra-*

C'est à la fête des Pa Tcha que la Terre avait été sacralisée⁽¹⁾. Une invocation avait alors inauguré, avec la morte-saison, une période de retraite universelle : « Que la Terre retourne dans ses demeures ! Que l'Eau se retire dans ses conduits ! Que les Insectes de l'Été ne surgissent pas ! Que les Plantes et les Arbres se retirent dans les Marais ⁽²⁾ ! » Pour réaliser le repos de toutes choses on avait *cherché de tous côtés* 索⁽³⁾. — De même au grand No, on cherche de tous côtés 索, mais tandis que les Pa Tcha sont une fête où l'on va *au-devant* 迎, le No est une fête où l'on *reconduit* 送.

Toutes deux ont tendu à se rapprocher soit du temps du solstice, où s'opère le renversement qui fait passer le pouvoir du Yin au Yang, soit du moment où l'on célèbre l'avènement de l'année nouvelle⁽⁴⁾. Ces périodes, dans une astronomie savante ou pour une technique rituelle raffinée, se réduisent à un court moment du temps, à une seule journée. Il semble que les Pa Tcha et le No ont eu d'abord pour fonction d'ouvrir

lisation et prise de possession) exigeait peut-être une (ou un couple de) victime humaine substituée au Chef (ou au Chef et à sa femme); cf. p. 313 et 503.

(1) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 396, 399 et suiv.

(2) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 596, et *Fêtes et chansons*, p. 185 et suiv.

(3) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 594, et *Fêtes et chansons*, p. 182. Le mot 索 rechercher partout (cordes, enchaîner) est considéré comme l'équivalent de Tcha (Pa Tcha). On remarquera que les Pa Tcha ont pour but de *reconduire* à sa fin (*tchong*) 逐終 l'année vieillissante (*Fêtes et chansons*, p. 184) et que les fêtes d'expulsion des Pestilences ont pour but selon Wang Tch'ong de reconduire le vieux et d'aller au-devant du nouveau. Seulement, les animaux qui figurent aux Pa Tcha sont reçus et les animaux des No sont expulsés. Mais l'invocation des Pa Tcha implique une expulsion, tandis qu'inversement l'expulsion du No s'accompagne d'une intronisation. Les deux aspects inverses sont sensibles — plus ou moins — dans les deux fêtes : il n'y a pas d'ouverture d'une saison sans clôture d'une autre saison. Mais, par rapport à la saison d'hiver, le No est une fête de clôture et les Pa Tcha une fête d'ouverture (ouverture de la morte-saison et clôture de la période active).

(4) C'est-à-dire soit du début de l'année astronomique (intronisation du Yang nouveau), soit du début de l'année civile.

et de fermer une période de marge séparant deux années agricoles ⁽¹⁾.

Cette période de morte-saison correspond, dans la Chine du Nord, à une période de sécheresse absolue ⁽²⁾.

L'invocation des Pa Tcha réalise *la saison sèche*. Les expulsions auxquelles l'on procède à l'occasion du grand No atteignent *divers génies de la sécheresse*.

Le No hivernal se terminait sous les Han par le jet de torches enflammées dans une rivière. Niu-pa et Keng-fou étaient aussi jetés à l'eau et noyés. Keng-fou, le Laboureur, est en relation avec la tombée du givre. La tombée du givre marque la fin des travaux agricoles et la rentrée au village que fêtaient les Pa Tcha.

Les hommes vivent enfermés dans les villages pendant tout le temps de la morte-saison. Tout alors doit être clos, *de peur des Pestilences* ⁽³⁾, et particulièrement les portes des villes et des bourgs. De même que *l'expulsion des Monstres bannis se termine par l'ouverture des Portes* ⁽⁴⁾, de même *la grande expulsion hivernale est close par des offrandes que l'on fait aux portes. On donne alors des armes neuves et une puissance renouvelée aux Génies des portes*.

Les rites sexuels semblent avoir été exclus de bonne heure de la fête des Pa Tcha; on n'en retrouve que des survivances

⁽¹⁾ On a déjà vu, p. 162, n. 1, que la contiguïté est impossible entre des temps ou entre des espaces hétérogènes : une frontière n'est pas une ligne mais un fossé; un temps de démarcation n'est pas un instant, mais une période.

⁽²⁾ Le *Yue ling* (cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 382-410 et 330-340) fait bien sentir cette caractéristique du climat : en hiver, la terre, sèche et gelée, ne se prête pas au travail. Elle est alors sacralisée.

⁽³⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 399. Les animaux hibernants enfermés dans leurs retraites sont les emblèmes de cette période de claustration universelle.

⁽⁴⁾ Voir plus haut, p. 249-250.

dans la cérémonie du grand No. Cette élimination suggère l'idée que la morte-saison était l'occasion d'une série de fêtes qui se passaient entre hommes. Nous avons déjà noté quelques indices qui tendent à faire croire à l'existence ancienne d'une maison des hommes ou d'un prytanée⁽¹⁾. La Chine a peut-être connu jadis l'institution d'une saison d'hiver consacrée à des pratiques masculines.

Les hommes, en participant à la retraite de toutes choses, coopéraient au renouveau de fécondité que cette retraite préparait.

Les tambours, et peut-être spécialement les tambours de terre, jouent un rôle important dans le grand No; l'emploi du *tambour de terre* est caractéristique de la fête des Pa Tcha⁽²⁾. Le tambour est classé comme l'instrument de musique propre à l'hiver⁽³⁾. Un texte de Mei ti paraît dire que les paysans consacraient l'hiver à des réjouissances et se récréaient (alors) au son du tambour⁽⁴⁾.

Les danses masquées faites à grand bruit de tambour et de cris provoquaient des états d'extase et de possession.

Or, si l'on en croit un glossateur illustre, les No seraient les fêtes des revenants. Elles seraient célébrées principalement au profit des âmes qui, ne recevant plus de culte, étaient devenues

(1) Voir plus haut, p. 291.

(2) Cf. *Fêtes et chansons*, p. 181, n. 2.

(3) Voir p. 319, n. 1.

(4) Cf. Mei ti, chap. 1, signale que les (suspensions de) tambours et de cloches sont réservées aux seigneurs, les luths et guitares aux grands officiers et aux nobles, «les gens du peuple (mot à mot : les laboureurs) labourent au printemps, sarclent en été, récoltent en automne et engrangent en hiver; ils se réjouissent à l'aide des 缶 jarres d'argiles et des jarres à oreilles (?) 聆 (identifié à 令), (qui leur servent de tambours)». On a vu, p. 263, que le premier tambour proprement dit a été fait en plaçant une peau de cerf sur une jarre d'argile.

des Êtres malfaisants 厲鬼⁽¹⁾. Cette idée est-elle récente? ou bien, au contraire, la saison d'hiver, où se place la grande cérémonie No, était-elle, jadis, une saison des morts?

Tandis que les Pa Tcha paraissent en rapport avec le gel et la retraite des Eaux, le No hivernal semble en relation avec le commencement du dégel et le réveil des sources. C'est le moment où, selon les rites populaires, sur les fontaines jaillissantes, à l'aide de fleurs précoces, filles et garçons appelaient à eux les âmes flottantes. Les âmes, prêtes à se réincarner, s'échappaient alors de leurs retraites : les Sources Jaunes⁽²⁾.

Le premier travail de l'année nouvelle consiste à rechercher et à enfouir les ossements et les chairs pourries⁽³⁾ : alors seulement la Terre, à la fois désacralisée et fécondée, peut utilement recevoir les semences.

A l'automne, quand tombe le givre, au printemps quand la rosée se dépose, le fils pieux éprouve de l'angoisse ou une crainte respectueuse. Il ressent de la joie à *aller au-devant*, de la tristesse à *reconduire*⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ C'est l'opinion de Tcheng K'ang-tch'eng (cf. gloses au *Yue ling*, l. c.). Cette idée a eu certainement une grande importance, elle explique la couleur bouddhique prise plus tard par le substitut de la fête No. Ce caractère est sensible dans le passage *Calendrier de K'ing Tch'ou* où il en est question : c'est en effet à l'aide du 金剛力士 Kin kang li che (considéré comme une divinité bouddhique) que s'opère l'expulsion des Pestilences. — Loin de suggérer que l'idée est récente, son utilisation par le bouddhisme semble attester ses attaches profondes, de même que l'importance de la cérémonie de l'Avalambana dans le bouddhisme chinois atteste l'importance des croyances chinoises relatives à la réincarnation (cf. *Religion des Chinois*, p. 171-174).

⁽²⁾ Cf. *La vie et la mort*, p. 12-22.

⁽³⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 338. Bien entendu, la glose comprend qu'il s'agit uniquement de chairs d'animaux. — Se rappeler pourtant la pratique du double enterrement, cf. p. 159, n. 1.

⁽⁴⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 271-272. Le *Li ki* admet que la réception se fait au printemps et la reconduite à l'automne. On se rappellera le caractère ambigu des rites d'inauguration. Les Pa Tcha, en particulier, sont une cérémonie où l'on conduit à sa fin la vieille année et où l'on reconduit l'eau

Aux Pa Tcha, on va au devant d'animaux bienfaisants et terribles, tels que les tigres. K'iong-k'i, le tigre, est, peut-être, le principal des Douze Animaux qui dansent la Danse de l'an neuf, et sur les portes, on renouvelle, au nouvel an, les effigies des tigres gardiens. Au cours du No, les hommes se déguisent en animaux; aux Pa Tcha, les animaux sont représentés 尸 par des hommes.

L'usage de représentants 尸 des morts est la pratique la plus significative du culte classique des Ancêtres. Le représentant doit être un petit-fils du défunt. — Il est, au moins pendant la cérémonie, son incarnation véritable.

S'il était vrai que la morte-saison fût la saison des morts, s'il était vrai que les hommes, s'astreignant à faire retraite en commun, crient alors reçu les âmes de leurs ancêtres et qu'ils aient — au moment où tout pourrait périr et où tout doit se reconstituer — cherché à les restaurer, tandis qu'eux-mêmes éprouvaient le sentiment d'un réconfort et d'une possession, il faudrait admettre que la danse masquée qui provoquait l'extase, était avant tout une danse des Ancêtres et que l'âme de ces derniers venait se fixer dans les masques [*qui figuraient des animaux* et] que portaient leurs descendants.

Or, un dicton paraît confirmer l'hypothèse. « L'âme-souffle des défunts est errante : c'est pourquoi l'on fait des masques afin de la fixer 俗說. 亡人魂氣游. 故作麒麟頭以存之⁽¹⁾. »

Un fait est certain : les fêtes inaugurales se faisaient au milieu d'une excitation collective dont les joutes de hâbleries

dans ses demeures originelles; en même temps, on va au-devant de certains animaux.

(1) Ce dicton est cité par Touan, annotant le passage du *Chouo wen* relatif au mot masque, k'i. S'il faut croire que l'idée attestée par ce dicton est vraiment profonde, on entreverrait l'origine, en Chine, des *imagines majorum* finalement réduites à la tablette qui n'a rien d'une figurine et qui est simplement

sont le trait significatif⁽¹⁾. Ces joutes amenaient de grands changements de fortune. Il convient sans doute d'envisager les Pa Tcha et le No comme les résidus d'une saison religieuse employée à *des cérémonies dramatiques, où se classaient les fortunes et les mérites, où se créaient les patrimoines*.

Et ceci explique le fait que les pratiques d'expulsion (攘 *jàng* ou 讓 *jáng*) portent le nom (讓 *jáng*) qui sert à désigner le principal rite d'une intronisation et qui signifie « céder », mais céder pour avoir — le nom qui évoquait l'idée de la dépense, de l'oblation sacrifiée en vue d'un plus grand avantage, le nom enfin qui servait à peindre l'Abondance (穰 *jàng*), l'Abondance des Moissons, l'Abondance des Dons Divins⁽²⁾.

pointée. Ce serait un beau cas d'abstraction et de spiritualisation des croyances. — Une tablette ne ressemble en rien, matériellement, à une figurine, cependant (cf. p. 547, n. 1) on peut la décapiter. Un être humain est défini par les sept ouvertures du visage (cf. plus bas, p. 544, n. 3). Les yeux sont les plus importantes. De nos jours, on donne vie à une idole en lui *ouvrant les yeux*. Cette cérémonie équivaut strictement à celle où l'on *pointe* une tablette. Pointer la tablette, c'est lui donner, avec (les yeux et les ouvertures qui constituent) *la face* (humaine), l'existence. Exister (face à autrui) se dit : *avoir la face* (mot à mot : *visage* et *yeux*). Le Chaos (cf. p. 544) devint un être quand on lui eut fait les sept ouvertures de la face : cette opération de chirurgie mystique correspond à une initiation, ou, si l'on veut, à la seconde naissance qui parfait un homme (majorité). La tablette n'est faite et pointée qu'au moment du 2^e enterrement : quand le défunt naît définitivement (2^e fois) à la vie d'outre-tombe : quand il devient un Ancêtre accompli. — On remarquera que le mot 存, employé dans le dicton, pour signifier *fixer l'âme dans le masque*, se retrouve dans le récit où l'on montre Confucius revêtant des habits de cérémonie au cours du No afin de 存 (on entend ici : *rassurer*) les Génies de sa maison.

⁽¹⁾ Je rappelle que le *Chou king* place avant l'avènement de Yu le Grand le récit d'une *joute oratoire* entre lui et Kao-yao. Yu devint souverain. Kao-yao, fut ministre : on sait qu'il mourut tout juste trois ans après l'avènement de Yu (fin du deuil de son prédécesseur) et que son fils, qui fut aussi ministre et à qui l'Empire fut cédé, passe pour avoir été tué par K'i, successeur de Yu en ligne agnatique.

⁽²⁾ Se reporter p. 88 et suiv., 292 et suiv., 426 et suiv. Le sens de *jàng* 穰, abondance de récoltes et de biens, est attesté par le *Che king* [cf. trad.

*
* *

Les Animaux Mythiques expulsés au cours du No, cérémonie terminale de cette période de retraite et de cet *interrègne* qu'est la saison d'hiver, nous ont fréquemment rappelé des personnages mêlés aux histoires d'avènements. Nous allons voir que l'Avènement suppose des joutes dramatiques et que ces joutes mettent en présence des *Vertus animales qui sont aussi des Forces naturelles*.

Couvreur, p. 461] (où il est question d'une cérémonie du culte ancestral. Le représentant de l'aïeul promet du Bonheur aux descendants) : « Du Ciel descend la Prospérité. — Belles récoltes ! Abondance ! Abondance ! (*jāng-jāng*). » Cf. (*ibid.*, p. 425) : « Les cloches, les tambours retentissent ! Les pierres, les flûtes résonnent ! (Il) descend du Bonheur (福 : longue postérité masculine) ! Abondance ! Abondance ! (*jāng-jāng*). » — Le chapitre 126 des *Mém. hist.* nous a conservé une prière paysanne pour obtenir l'abondance. « Des gens demandaient l'abondance pour les champs 穰田 (glose : demandaient pour les champs Bonheur et Abondance 爲田求福穰 : noter le rapprochement des termes évoquant spécifiquement l'idée de descendance féconde et de fertilité par abondance de récoltes) ; ils tenaient les sabots d'un porc et une tasse de vin. Leur prière était telle : « Aux champs du haut, des hottes pleines ! — Aux champs du bas, voitures pleines ! — Toutes récoltes prospérez ! — Abondance ! Abondance ! Maison pleine ! » La prière est rapportée par un *bouffon* : il veut montrer le contraste entre la faible valeur du présent offert pour entrer en relation (en l'espèce, l'oblation) et l'importance du don qu'on attend en retour (報 contre-prestation usuraire), ceci à propos d'un don intéressé (mais à son gré, trop faible pour rapporter beaucoup) que son maître se propose de faire à un puissant personnage. — Le rapport paraît clair, d'une part, entre l'oblation et le présent fait en vue d'une rétribution usuraire, et d'autre part, entre le sacrifice proprement dit et la consécration par expulsion ou l'expulsion. Se reporter p. 94, n. 1, et p. 157 et suiv.

CHAPITRE III.

DRAMES RITUELS.

Les Inspections du Souverain.

Un Temps neuf ne s'installe que dans un Espace renové.

La circulation du Souverain dans la Maison carrée du Calendrier suffit à réaliser la rénovation de l'Espace. L'espace rituel représente l'Univers. Il est l'Espace concentré. Par son rayonnement, la Vertu souveraine, sans quitter le Centre, pénètre les Quatre secteurs.

Une pensée plus réaliste est traduite par le thème des Inspections. Le Souverain circule dans l'Empire. Il aménage les Quatre régions en allant inaugurer, dans chacun de ces Espaces, le Temps qui lui convient. Il proclame d'abord le Printemps sur la Montagne cardinale de l'Est : quand il a fait de même pour les Quatre Saisons-Orients, l'Empire se trouve accordé à la Vertu souveraine.

La Capitale contient l'Univers. Le Monde n'est pas plus vaste que l'Empire. La Vertu de l'Homme Unique atteint tout ce que le Ciel recouvre. Elle atteint même les Limites de l'Univers. Celui-ci confine à une sorte d'Espace-Vide pour lequel il n'est plus de Ciel : Zones Désertes, Quatre Mers, Terre des Monstres⁽¹⁾. Dès son inauguration, une Vertu souveraine

⁽¹⁾ Le Ciel est rond, la Terre est carrée; certains points de la Terre ne sont pas recouverts par le Ciel : le Soleil n'y arrive pas. Nous verrons plus loin que

rayonne sur ces confins raréfiés du Monde. Elle en fait venir les Êtres merveilleux nécessaires aux sacrifices de l'Avènement; et, sans quitter la Capitale aux Quatre Portes, projette sur les Monts Polaires les Monstres bannis.

De même, les Inspections du Souverain, dépassant les Montagnes cardinales, atteignent les Pôles de l'Univers. Elles en marquent les frontières⁽¹⁾. « Yu pénétra jusqu'aux Quatre Mers⁽²⁾. » « Chouen sur un espace de cinq mille *li* carrés parvint jusqu'aux Marches Désertes⁽³⁾. » Tchouan-hiu, entre autres lieux extrêmes, atteint la Montagne Sombre 幽陵 qui fut le lieu de bannissement de Kong-kong (le dernier des Ho eut pour demeure la Haute Résidence Sombre 幽都)⁽⁴⁾.

Ces Inspections du Monde et de ses Confins ont créé la géographie.

Yu le Grand vainquit les Eaux et aménagea définitivement l'Univers (il fonda la première dynastie royale). C'est sous son

certaines de ces régions sont éclairées par un Dragon-Flambeau. Tout le pourtour du Monde est hors de l'Influence céleste : la Vertu souveraine ne s'y fait sentir que par suite d'une espèce de dépassement.

(1) Le thème des Inspections que j'appellerai polaires pour les opposer aux inspections cardinales, a fourni aux historiens le moyen de marquer les limites du domaine de chaque Souverain. En effet, les termes de la géographie mythique ont servi à désigner des pays lointains reconnus par la suite. Nulle expression n'est, à ce sujet, plus remarquable que l'expression Fou-sang : elle ne désigne jamais dans les textes anciens — et de la façon la plus explicite — que la demeure du Soleil Levant.

(2) Cf. S.M.T., t. I, p. 149. Le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 22, § 5, est moins bref : parmi les points atteints par Yu il cite : à l'Est, le Fou-sang (écrit 樸木 *fou-mou* : 扶木 *fou-mou*, 扶桑 *fou-sang* : « mûrier qui soutient le soleil », le Val des Oiseaux et le Terre Vert (qui est la résidence du Vent); au Sud, le pays des Hommes Ailés, du Peuple Nu, et des Immortels; à l'Ouest, le Mont polaire San wei; au Nord, la campagne de K'oua-fou (voir plus loin) et la demeure de Yu-kiang (génie du Nord). — Yu est le patron des géographes.

(3) Cf. S.M.T., t. I, p. 89. Les 5,000 *li* carrés représentent l'empire distribué en 5 zones.

(4) Cf. S.M.T., t. I, p. 37. Tchouan-hiu atteignit aussi le P'an-mou, cet Arbre du Levant où résident les génies des portes et du nouvel an.

patronage que sont placées ces grandes œuvres : le *Yu kong* (Tribut de Yu), le *Chan hai king*.

Le *Tribut de Yu* renferme les débris d'un POÈME⁽¹⁾. Le *Chan hai king* est un répertoire d'Êtres merveilleux. Beaucoup sont décrits dans des postures de DANSEURS⁽²⁾.

Inspecter les Montagnes Cardinales équivaut à circuler dans la Maison du Calendrier. De même les randonnées qui servent à dompter les Zones Polaires ont un objet identique à celui des sacrifices d'avènement. Il s'agit de pousser à l'extrême et d'inaugurer, dans sa vigueur première, une puissance de rayonnement. L'étude de certaines légendes géographiques peut compléter celle des thèmes de l'avènement.

Un exemple va montrer comment une Vertu parvient à régenter l'Empire. Elle y réussit à la suite d'une espèce de *dépassement*. Elle annexe au Monde des Terres vides et s'inféode des vassaux monstrueux.

L'EXÉCUTION ET LA DANSE DE FANG-FONG.

Assemblées féodales et joutes mythiques.

Le duc Siang de Song désirait réunir les Barbares sous son autorité 屬. Il projetait aussi d'établir son hégémonie sur les

(1) Cf. *S.M.T.*, p. 102, n. 1. Les parties rythmées se rapportent à une œuvre de demiurge ou d'organisateur de Lieux-Saints. — Le *Yu kong* est aussi le livre des tributs de la dynastie Hia : nous verrons plus loin que le Fondateur de la dynastie Yin chargea son Ministre-Héraut d'organiser les tributs. Les travaux de Yu comme organisateur du Monde et du tribut se placent au temps où il était ministre de Chouen.

(2) On a déjà vu l'histoire du danseur sans tête : nous retrouverons plusieurs légendes du même type.

princes. Il sacrifia à un dieu local un seigneur *arrivé en retard* à une réunion qu'il avait convoquée⁽¹⁾.

Yu le Grand, fondateur de la dynastie Hia, convoqua une assemblée sur le mont Kouei-ki; Fang-fong, un feudataire, arriva en retard. Yu le tua.

Siang et Yu se proposaient tous deux de dépasser la frontière qui marquait les limites de leur pouvoir. Mais le sacrifice humain, qui fut pour l'un un principe de ruine, fut pour l'autre un principe de prestige.

Il est tenu pour assuré que le duc Siang n'obtint pas l'hégémonie parce qu'il se montra inhumain. Un auteur semble aussi accuser Yu le Grand de cruauté (et, en même temps que lui, Chouen, blâmé pour avoir tué un personnage qui avait acquis du mérite à lutter contre les Eaux débordées)⁽²⁾. Sseu-ma Ts'ien, qui a si peu de choses à raconter sur le règne de Yu, préfère passer sous silence l'exécution de Fang-fong⁽³⁾. Les *Annales sur bambou* n'hésitent pas à la rapporter⁽⁴⁾. Elles ne lui consacrent que quatre mots. Le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* n'est guère moins bref; mais il donne la morale de l'histoire : dès que Fang-fong eut été décapité, « l'Empire tout entier se réunit sous l'autorité 屬 de Yu »⁽⁵⁾.

Sseu-ma Ts'ien et les *Annales* sont d'accord pour affirmer que Yu le Grand mourut à Kouei-ki, la 8^e année de son règne⁽⁶⁾. Ce fut aussi l'année où Fang-fong fut exécuté à Kouei-ki.

(1) Voir plus haut, p. 145 à 149.

(2) Cf. Han Fei tseu, chap. 5.

(3) *S.M.T.* ne rapporte cette exécution qu'à l'occasion d'un trait de savoir donné par Confucius. Cf. t. V, p. 312 et suiv.

(4) 8^e année de Yu.

(5) Cf. chap. 6. Yu est monté sur le Mont Mao (plus tard nommé Kouei-ki) afin de recevoir l'hommage de tous les vassaux des Quatre Régions 以朝四方羣臣.

(6) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 162.

Kouei-ki est la montagne sainte de Yu. Là étaient son tombeau, son puits, son temple et son champ sacré que sarclaient les corneilles ⁽¹⁾. On pouvait encore voir à Kouei-ki un temple à étage consacré à l'Esprit de Fang-fong ⁽²⁾.

Il est admis que Kouei-ki signifie *réunir et faire le compte*. Ce nom fut donné à la montagne en souvenir de l'assemblée où Yu le Grand reçut l'hommage et les présents des Dix mille Seigneurs ⁽³⁾. La réunion, d'après le *Tso tchouan*, eut lieu sur un mont nommé Tou chan ⁽⁴⁾ : Yu avait épousé une fille de Tou chan ⁽⁵⁾. Les *Annales sur bambou* comptent deux assemblées, l'une à Tou chan, la 5^e année, l'autre à Kouei-ki, la 8^e année. Les savants sont d'avis qu'il s'agit de deux faits distincts, il ne convient point de les confondre : le règne de Yu n'est pas trop riche de faits historiques. Tou chan n'est donc pas Kouei-ki. Le nom ancien serait Mao-chan ou Miao chan ⁽⁶⁾.

Une autre tradition veut que ç'ait été *Fang chan* 防山 ⁽⁷⁾. — *Fang* fait partie du nom de *Fang-fong* 防風.

Le Mont Kouei-ki est la Montagne sainte du pays de Yue dont les princes réclament Yu le Grand pour ancêtre. Elle est située au sud de l'ancienne Confédération chinoise; Yue passa longtemps pour un pays de Barbares. Les historiens doutent

(1) Cf. *Louen heng*, chap. x (trad. Forke, t. II, p. 5) et xvi (*ibid.*, t. II, p. 246).

(2) Tradition insérée aux commentaires des *Annales sur bambou*, 59^e année de Houang-ti 防風鬼樓.

(3) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 171 et *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 6.

(4) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 642.

(5) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 158 et 163. Le chapitre 6 du *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* raconte le mariage d'une manière intéressante. Notons que Yu (comme Chouen) se maria à 30 ans (âge rituel). Un renard blanc à neuf queues le détermina à se marier. Lu Pou-wei (chap. 6, § 3) rapporte que les chants du Sud eurent pour origine une chanson chantée par la (les) suivante 妾 envoyée par la fille de Tou chan attendre Yu à l'adret de Tou chan.

(6) 茅山 ou 苗山, gloses des *Annales* et du *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*.

(7) Citation du *Commentaire du Chouei king* faite par les gloses des *Annales*. Cf. gloses du *Chan hai king*, chap. 1, à propos de Kouei-ki.

que Yu le Grand soit allé jusqu'à Kouei-ki. Ils s'étonnent même que sa légende se soit installée de si bonne heure dans le pays de Yue.

Mais Yu le Grand alla bien plus avant dans le Midi. Il alla jusqu'aux Quatre Mers.

Il tua Fang-fong à Kouei-ki, puis il installa dans les Marches de l'Extrême-Sud un peuple dont le héros était Fang-fong. C'est le peuple des *Poitrines-percées* ⁽¹⁾ qui habite, dans le Midi, l'extérieur des Mers.

Ce peuple est l'un de ceux dont le tribut signale la pleine Vertu d'un Souverain. Houang-ti, aïeul de Yu à la cinquième génération, reçut la 59^e année de son règne la visite des Poitrines-percées ⁽²⁾. C'est là un événement célèbre : il a inspiré les sculpteurs du Chan-tong ⁽³⁾. Il fournit aux historiens le moyen de nier que les Poitrines-percées datent seulement du règne de Yu le Grand.

Deux récits affirment le fait. Le plus bref peut passer pour une réplique abrégée du premier. On va voir qu'il contient une variante importante ⁽⁴⁾.

« Jadis Yu donna la Paix à l'Empire. Il réunit les feudataires dans la campagne de Kouei-ki. Fang-fong arriva en retard; (Yu) le tua : la Vertu des Hia (c'est la Dynastie que Yu est en train de fonder) parvint à la plénitude ⁽⁵⁾. Deux dragons descen-

⁽¹⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 6. 貫胸 : le texte se borne à dire que ces gens ont un trou à la poitrine.

⁽²⁾ Cf. *Annales sur bambou*.

⁽³⁾ Cf. CHAVANNES, *Mission archéol.*, textes, t. I, p. 79 et fig. 47.

⁽⁴⁾ Le premier tiré du *Po wou tche*, chap. 2, a été traduit par M. Chavannes, *Mission archéol.*, loc. cit. — Le deuxième tiré du *Kou ti t'ou* est cité par les glossateurs du *Chan hai king*, chap. 6, et des *Annales*, 59^e année de Houang-ti.

⁽⁵⁾ 夏德之盛. Cette expression est remarquable. On sait que le sacrifice Fong est un sacrifice dynastique fait pour annoncer que la dynastie nouvelle est 成 pleinement fondée.

dirent auprès de Yu ⁽¹⁾. Yu chargea Fan Tch'eng-kouang ⁽²⁾ de (les atteler et de) conduire le char puis de faire route vers les Régions Externes 域外 et, le tour fait, de revenir. Arrivé dans la Mer du Sud, il passa par Fang-fong. Deux vassaux 臣 de Fang-fong, en raison de l'exécution de Tou chan ⁽³⁾, quand ils virent l'envoyé de Yu, furent pris de colère 怒 (nou) et tirèrent des flèches contre lui. Soudain il y eut vent, pluie et tonnerre; les deux dragons s'élevèrent dans l'air et s'en allèrent. Les deux vassaux effrayés se percèrent eux-mêmes le cœur avec leur épée et moururent. Yu, par pitié pour eux, retira les épées. Il les guérit avec la plante qui fait ne pas mourir ⁽⁴⁾. Ainsi fut créé le peuple des Poitrines-percées. »

« Yu donna la paix à l'Empire. Il tint une assemblée dans la campagne de Kouei-ki, puis, dans le Sud, il passa près de deux génies 神 (chen) de Fang-fong qui tirèrent sur lui avec leur arbalète 弩 (nou). Il y eut soudain du tonnerre. Les deux génies effrayés se percèrent eux-mêmes le cœur avec leur

⁽¹⁾ Nous apprendrons plus loin la parenté de Yu, du dragon (et du tonnerre) — (ainsi que la parenté de Yu et de l'ours).

⁽²⁾ Ce nom en trois caractères suggère l'idée d'une rédaction récente. Notons que 成光 «Tch'eng-kouang» signifie *éclat parfait* ou «qui produit de l'éclat». Nous constaterons plus loin la parenté de la famille Fan avec les dragons et avec les ours, cf. p. 555 et suiv.

⁽³⁾ M. Chavannes traduit : «irrités de l'affront qui avait été fait par Tou chan». Le mot 戮 a le sens d'«outrage»; le sens fort, normal et premier, est «tuer et exposer le cadavre». Cf. par exemple *Kouo yu*, chap. 15 : 殺其生者而戮其死者 «tuer les vivants et exposer les cadavres de ceux qui sont morts» (glose 陳尸). Le mot se dit d'un prisonnier qu'on tue ou qui, relâché, est tué par son père dans le temple familial (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. II, p. 37-39), d'une bataille conçue comme un châtiment (cf. *ibid.*, p. 58), du trophée constitué par le tumulus élevé sur l'ossuaire d'une bataille (cf. *ibid.*, t. I, p. 637). — Le sens d'outrage dérive du sens d'outrage au cadavre : il n'est pas loin du sens de consécration. — M. Chavannes écrit que Yu est ici désigné par le nom du pays de sa femme (loc. cit., n. 7); la chose est possible : il est plus probable que l'auteur admet l'identité de la réunion de Tou chan et de celle de Kouei-ki.

⁽⁴⁾ Yu semble présent.

épée. Yu, par pitié pour eux, retira les épées. Il les guérit avec la plante qui fait ne pas mourir. Tous deux vécurent et ce fut le peuple des Poitrines-percées. »

Le caractère mythique du combat apparaît clairement. Le rôle joué par les dragons et le tonnerre suffit à l'affirmer. D'ailleurs si le premier récit ne met en scène que des vassaux de Fang-fong, le deuxième parle franchement de génies (*chen*)⁽¹⁾.

Lieux-Saints et Danses animales.

L'Inspection de l'Extrême-Sud prolonge l'assemblée tenue sur un mont méridional. L'assemblée comprend une exécution ; le combat, qui a lieu pendant l'Inspection, en est l'épilogue. L'exécution a fait arriver à la plénitude le prestige des Hia ; le combat a pour conséquence la création d'un peuple de vassaux dans les Marches Désertes. Le combat met en scène des génies (*chen*). L'assemblée est aussi une assemblée de génies (*chen*).

Nous savons, grâce à Confucius⁽²⁾, que Fang-fong n'était point un homme ordinaire : c'était un géant dont un seul ossement suffisait à charger un char.

Un de ses os fut retrouvé à Kouei-ki au cours de fouilles faites en 494 av. J.-C. En ce temps là, Confucius vivait et les

⁽¹⁾ Yu passe (*S.M.T.*, t. III, p. 424) pour avoir célébré les sacrifices *fong* et *chan*, ce dernier sur le Mont Kouei-ki. Lors du premier sacrifice *fong* historique (110 avant J.-C.), le suivant de l'Empereur Wou mourut peu après le sacrifice (*ibid.*, p. 501 et 504). L'Empereur Wou fit aussi un sacrifice *Kiao*, DANS LA BANLIEUE (voir p. 413, 415 et 427). Au souvenir du premier sacrifice *Kiao* (célébré par Houang-ti) est liée l'histoire d'une mort mystérieuse (*S.M.T.*, t. III, p. 488). Rencontre curieuse : dans le récit relatif au sacrifice *Kiao* de l'Empereur Wou, *S.M.T.* (p. 491) écrit qu'on fit des offrandes à tous les vassaux et l'on est d'accord pour corriger par : tous les dieux. — Le nom (*chan*) du sacrifice fait par Yu à Kouei-ki, passe pour être un équivalent du mot : *jang* (céder : voir p. 294). Cf. *ibid.*, p. 413.

⁽²⁾ Cf. *Kouo yu. Lou yu*, 2^e partie. Comparer *Kia yu*, chap. 16, et *Chouo yuan*, chap. 10. *S.M.T.* (t. V, p. 312 et suiv., biographie de Confucius). *S.M.T.* s'est bien gardé de rappeler l'anecdote à propos du règne de Yu.

princes cherchaient à profiter de ses enseignements. Un envoyé vint tout exprès de Yue prendre des informations auprès du Maître. Pourquoi l'ossement trouvé était-il si grand? Confucius identifia tout de suite la trouvaille. C'était un os de Fang-fong qui fut tué et *exposé* par Yu à Kouei-ki. En effet, chacun des os de Fang-fong faisait la charge d'un char ».

Confucius ajouta que Fang-fong avait été exécuté pour être arrivé en retard à une assemblée où Yu le Grand « avait fait venir 致 tous les génies (*chen*) 群神 ».

L'expression « faire venir tous les *chen* » surprit l'envoyé de Yue qui demanda une explication ». Confucius lui déclara que : « l'Efficace [*chen* ou, aussi bien, *ling* 靈 (Influence Heureuse)]⁽¹⁾ des Monts et des Fleuves suffit à régler le Monde : leurs gardiens sont les *chen* (c'est-à-dire les seigneurs). Les (gardiens des) Dieux du Sol et des Moissons sont les seigneurs 公侯⁽²⁾ ».

Cette réponse d'oracle était décisive. L'interlocuteur n'insista pas.

La formule employée par Confucius met en évidence la parenté des Monts ou des Fleuves et des Dieux urbains du Sol : est seigneur qui est chef de leur culte. Elle atteste l'identité de la puissance sacrée qui appartient aux Dieux ou aux Chefs : tous méritent d'être qualifiés par le mot *chen*. Ce mot (auquel le mot *ling* peut être substitué) se dit de tout pouvoir dont émane une Influence Heureuse.

(1) S.M.T. écrit : *chen* et le Kouo *yu* : *ling*; les mots ont même valeur : efficace. L'efficace caractérise tout pouvoir, divin ou princier.

(2) Tous les commentaires s'accordent à voir dans : *tous les chen* un équivalent de : *les feudataires*. On remarquera que les montagnes et les rivières sont ici rapprochées des dieux urbains du sol et en même temps leur sont opposées. Les seigneurs qui président 主 aux cultes urbains sont spécialement les ducs et les marquis (je ne comprends pas pourquoi M. Chavannes, *loc. cit.*, p. 314, n. 1, écrit : « les simples ducs et marquis » et place ces représentants des deux plus hauts degrés de la hiérarchie féodale « au-dessous des seigneurs féodaux »). Le texte est obscur comme une réponse d'oracle. Le sens ne peut en être trouvé qu'en recherchant la valeur exacte de l'expression : *tous les chen*.

Mais le sens de l'expression *tous les chen* peut être précisé. Chouen célébra une cérémonie en faveur de *tous les chen* après avoir fait, en l'honneur des Montagnes cardinales et des grands Fleuves, le sacrifice qui se fait de loin, *Wang* 望⁽¹⁾. *Tous les chen* signifie : monts et rivières secondaires. Le sacrifice que Chouen fit pour eux s'appelle *Pièn* 遍, *faire le tour*. — Ainsi quand il est question de l'assemblée et qu'on parle de *tous les chen*, on veut désigner l'ensemble des feudataires. Inversement, l'un des récits du combat appelle vassaux ceux que l'autre récit appelle *chen* (génies).

Les feudataires ou les *chen* de Fang-fong, rendus à la vie par pitié, fondèrent une race vassale dans l'Extrême-Sud. La pitié d'un Souverain permit de même aux descendants de Houan-teou (*quand celui-ci se fut suicidé*) de fonder un peuple dans la Mer du Midi⁽²⁾. Houan-teou est l'un des *Quatre Bannis* qui sur les Monts Polaires propagent l'action civilisatrice 變 (pièn) de l'Homme Unique, cependant que *Quatre Ministres* gouvernent 辯 (pièn) les *Quatre Départements* de l'Espace-Temps⁽³⁾. Ce fut après avoir réglé le Calendrier et avant d'inspecter les Montagnes cardinales que Chouen fit le sacrifice

⁽¹⁾ Cf. S.M.T., t. 1, p. 61, M. Chavannes a traduit : tous les dieux, et supposé qu'il s'agit des dieux du ciel, ceux de la terre étant sous-entendus (n. 3). — La glose identifie le mot 辯 au mot 遍 «faire le tour» (noter la valeur égale du tour rituel et de l'inspection réelle) et affirme que *tous les chen* désigne des divinités des hauteurs ou des cours d'eau de moindre importance que ceux (Monts cardinaux et Rivières associées) auxquels on fait le sacrifice *Wang* (de loin). Comparer l'expression *Kiun chen*, tous les *chen* (génies des petits Lieux-Saints), à l'expression *Kiun wang* [tous les *wang* : tous les êtres à qui se fait le sacrifice *Wang* (fait de loin)] et à l'expression *Kiun ssou* (tous les génies de la Maison ou de la Ville)]; cf. plus haut, p. 245, n. 1.

⁽²⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 6. Houan-teou, dit la glose, vassal de Yao, commit une faute, et, de lui-même, se noya dans la mer du Sud (noter le fait que les *chen* de Fang-fong se sont eux-mêmes percé la poitrine) et mourut. Le Souverain eut pitié de lui et envoya ses fils habiter dans les mers du Sud pour lui rendre un culte 祠之.

⁽³⁾ Cf. plus haut, p. 270.

qui se fait de loin aux grands monts et le sacrifice *piên* 辯 (en faisant le tour) à tous les *chen*.

Fang-fong, l'un des *chen* convoqués à Kouei-ki, y fut exécuté. Deux *chen* de Fang-fong, après s'être suicidés, fondèrent un peuple de vassaux. Fang-fong conserva un Temple à Kouei-Ki. La montagne devint le centre du culte de Yu le Grand. L'assemblée, comme le combat qui en est l'épilogue, a eu pour résultat l'inféodation d'un peuple et d'un culte.

Fang-fong était tué avant le combat. Yu, qui se trouva sur place quand il fallut ressusciter les génies suicidés, assista-t-il à la bataille ? Celle-ci ne mit-elle en présence que deux dragons et deux *chen* ?

Le culte de Fang-fong consistait en une danse à trois exécutants.

Dans le pays de Yue, nous dit-on ⁽¹⁾, se dansait une danse antique : celle de Fang-fong. On soufflait dans un bambou long de trois pieds, de façon à imiter des mugissements, et trois hommes dansaient, les cheveux épars.

Les effigies de Fang-fong, faites de terre et de bois, représentaient un dragon à oreilles de bœuf, dont les sourcils se réunissaient sur un œil unique ⁽²⁾.

La danse de Fang-fong n'est-elle pas une commémoration du combat ? Fang-fong ne dansait-il pas entre les deux *chen*, ses acolytes ?

Yu le Grand est en rapport étroit avec le Tonnerre ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Chou yi ki*. Cet ouvrage signale l'exécution de Fang-fong et l'existence dans les pays du Sud d'une ou de plusieurs familles nommées Fang-fong 有姓防風氏, qui descendent du héros, et dont les membres sont tous grands.

⁽²⁾ Les mugissements et les oreilles de bœuf indiquent nettement la nature de Fang-fong : bœuf ou taureau plutôt que dragon.

⁽³⁾ Voir p. 549 et suiv.

Il existe des dieux du vent qui ont un œil unique ou qui ressemblent à des taureaux ⁽¹⁾.

Les mugissements imités pendant la danse figurent sans doute le bruit du vent. Fang veut dire « vent ». Fang passe pour le nom ancien de Kouei-ki. Fang-fong peut être considéré comme un dieu local du vent.

Le combat, dragons contre *chen*, vent contre tonnerre, est l'épilogue, transporté en pays mythique, de l'assemblée de Kouei-ki. Il semble bien que Fang-fong fut exécuté après un combat rituel ou un concours de danses.

L'assemblée de Kouei-ki figure dans l'histoire à titre de simple réunion féodale : Fang-fong (si l'on ne cache pas son exécution) est un feudataire en faute. — Un hasard a voulu que Confucius ait parlé de la réunion. Les paroles du Sage ont été conservées. Elles attestent le caractère religieux de l'assemblée : ceux qui y figurèrent étaient des prêtres ou des dieux. — La géographie supplée à l'histoire. Le thème des randonnées polaires amène le récit du combat qui complète l'assemblée : c'est une bataille de dieux. — Le Mont Kouei-ki est devenu la montagne sainte du pays de Yue. Yue est un État considéré comme barbare; les textes qui s'y rapportent n'ont pas mérité d'être expurgés autant que des textes classiques. La piété orthodoxe ne nous a pas interdit de savoir que *vainqueur et vaincu étaient célébrés côte à côte* par les cultes de Kouei-ki. Le culte de l'un deux comprend des danses.

Yu obtint la plénitude du prestige grâce à l'exécution de Fang-fong et ce prestige s'affirma dans une bataille que des danses semblent commémorer. L'histoire a soigneusement transposé les données mythiques dont elle s'est nourrie. Il semble pourtant que l'inféodation d'une chefferie locale à

(1) Voir p. 364.

une dynastie suzeraine a été d'abord imaginée sous l'aspect d'un combat d'animaux divins. Yu, certes, est devenu un héros sage, raisonnable et humain. Une partie de son prestige est sortie d'une joute dramatique où Dragons et Tonnerre vainquirent Vent et Taureaux.

Tenons pour acquis ce fait : les histoires de Monstres recueillies par les géographes peuvent éclairer les thèmes transposés sous forme de faits historiques.

L'EXÉCUTION ET LA DANSE DE TCH'E-YEOU.

Le Souverain joute avec son Rival.

La correction des *Trois Miao*, réalisée par la danse, sert à inaugurer un Temps neuf et à installer une Vertu nouvelle ⁽¹⁾. La punition des *Neuf Li*, autres perturbateurs du Temps, se fit à l'aide d'une bataille et d'une exécution.

Les *Trois Miao* ne furent pas seulement *dansés*. Ils furent expulsés. On dit aussi qu'ils furent châtiés. On ajoute, il est vrai, que le châtement les rendit plus vicieux. Seule la musique corrige les mœurs ⁽²⁾.

A vrai dire, les *Trois Miao* réformés par la danse se distinguent mal des *Neuf Li* punis militairement. Tel auteur

⁽¹⁾ Voir plus haut, p. 242-243.

⁽²⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 515. Le peuple des Miao n'obéissait pas aux ordres : on le corrigea à l'aide de châtements... par suite, le peuple eut une vertu mauvaise. » (Cf. *Chou king*, IV, 27.) Selon la glose, il s'agit des San Miao qui firent des troubles à la fin de Kao-sin. Tcheng K'ang-tch'eng affirme que « le peuple des Miao (= San Miao) est le prince des Neuf Li », c'est-à-dire Tch'e-yeou.

déclare que *Trois Miao* est le seigneur de *Neuf Li*. Le seigneur des *Neuf Li* est Tch'e-yeou⁽¹⁾ qui fut le *Rival* de Houang-ti — à moins qu'il ne fût son *Ministre*. Tch'e-yeou est aussi le génie d'un Orient. On dit encore qu'il fut Fils du Ciel⁽²⁾.

Les savants discutent pour savoir si Tch'e-yeou était un ambitieux sorti du peuple, un homme vulgaire ou un seigneur⁽³⁾. Ils sont d'accord pour affirmer que ce fut un rebelle. Sa rébellion se place à une période mal définie où existait Chen-nong, Vertu déclinante, et où grandissait la Vertu de Houang-ti. Celui-ci combattit Tch'e-yeou (il combattit aussi Chen-nong) et le vainquit à Tchouo-lou; Tch'e-yeou, pris, fut mis à mort. « Les seigneurs, alors, unanimement, élevèrent Houang-ti au rang de Fils du Ciel et il remplaça Chen-nong⁽⁴⁾ ».

Tch'e-yeou a gardé quelque renom, sans doute parce que le fondateur de la dynastie Han (lequel était un ambitieux sorti du peuple), quand il se décida à devenir un rebelle, « sacrifia à Houang-ti, offrit des offrandes à Tch'e-yeou, puis oignit de sang ses tambours⁽⁵⁾ ».

Sous les Han, quand les troubles militaires prenaient une ampleur exceptionnelle, on disait que, depuis Tch'e-yeou, il n'y avait jamais eu rien de pareil⁽⁶⁾. L'apparition dans le Ciel de l'Étendard de Tch'e-yeou, signalait les temps de guerre⁽⁷⁾. Cet Étendard ressemblait à une comète qui serait courbe en arrière.

(1) Telle est l'opinion de K'ong Ngan-kouo, cf. *S.M.T.*, t. I, p. 27.

(2) Kouan tseu, chap. 41, présente Tch'e-yeou comme le principal ministre (ministre du Ciel) de Houang-ti. Ying-tchao écrit qu'il est un ancien Fils du Ciel.

(3) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 27, n. 2.

(4) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 29.

(5) Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 335 : remarquer que, dans ce sacrifice militaire, Houang-ti est placé plus haut que Tch'e-yeou. *S.M.T.* (t. III, p. 448), à propos du même fait, ne mentionne que Tch'e-yeou et ne parle plus de Houang-ti.

(6) Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 407.

(7) Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 408 : à la fin du II^e siècle av. J.-C., l'Étendard de Tch'e-yeou parut deux fois dans le Ciel.

Il promettait à celui qui régnait « la soumission, après châtiement, des Quatre Régions ⁽¹⁾ ». Des sacrifices étaient offerts à Tch'e-yeou dans la capitale ⁽²⁾. On l'honorait, parmi d'autres dieux, dans le Chan-tong, à l'ouest du pays de Ts'i. Là, dit-on, était son tombeau. Il y était vénéré comme Maître de la Guerre ⁽³⁾.

Le fondateur des Han sacrifia *en même temps à Houang-ti et à Tch'e-yeou*. Rival ou suzerain, ministre ou seigneur, l'un et l'autre passaient pour avoir inventé l'art militaire.

A la bataille de Tchouo-lou, furent inaugurées des tactiques savantes. Tch'e-yeou employait des cavaliers et Houang-ti des chars ⁽⁴⁾. Tch'e-yeou produisit un grand brouillard. Les soldats ennemis ne trouvèrent plus leur chemin. Houang-ti riposta par l'invention de la boussole ⁽⁵⁾. Il inventa de plus la trompe de guerre qui sert à sonner la diane ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 392. L'Étendard de Tch'e-yeou est un prodige du type de T'ien-kou (le Tambour céleste, signe de guerre), T'ien-keou (le Chien céleste, signe de désastre militaire) [cf. plus loin, p. 538], etc. (cf. *Lu che ch'ouen ts'ieou*, chap. 6).

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 450 : ils furent institués, en 201 av. J.-C., par ordre du fondateur des Han, à Tch'ang-ngan.

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 433-434. Tch'e-yeou, maître de la guerre, fait partie d'un lot de 8 dieux locaux du pays de Ts'i, groupés autour d'un Lieu-Saint, appelé Nombriel du Ciel, qui est une *eau profonde située au sommet d'une petite montagne* des environs de Lin-tseu. Nous savons, par une glose à *S.M.T.* t. I, p. 29, que la fête de Tch'e-yeou se plaçait au 10^e mois (début de la saison sèche). Tch'e-yeou avait deux tombeaux dans le Chan-tong : le Dragon Ying qui le tua, le décapita et laissa tomber sa tête, puis son corps en deux localités voisines. — Cf. *Commentaire du Chouei king*, chap. 8.

⁽⁴⁾ Cf. *Li hi*, trad. Couvreur, t. I, p. 54. Cette assertion est utilisée pour justifier l'antiquité d'un passage du *K'iu li* qui semble affirmer l'usage de la cavalerie dans l'armée chinoise ancienne.

⁽⁵⁾ Cf. *Kou kin tchou*, 1. Même histoire aux gloses des *Annales*, début de Houang-ti. Cf. *Tchong houa kou kin tchou*.

⁽⁶⁾ Voir *P'ei wen yun fou*, chap. 92, expression 吹角, citation du 通禮義纂 : « Tch'e-yeou et Houang-ti combattirent. Le Souverain ordonna de souffler dans les trompes (cornes) pour faire le cri du dragon 龍鳴 afin de

Les forces morales ne furent point négligées. Sur le point de perdre la bataille, Houang-ti soupira en regardant le Ciel. *Le Ciel fit descendre une fille sombre* qui lui remit un traité d'art militaire; c'était un écrit scellé 兵符. — On traduirait mieux en disant : un charme de guerre ⁽¹⁾.

En vérité, les forces en présence étaient mythiques plutôt que morales. La trompe de Houang-ti avait des vertus magiques. « Le Souverain ordonna de souffler dans la corne pour faire le *cri du dragon* et ainsi il repoussa Tch'e-yeou. » « *Tch'e-yeou* conduisait à la bataille des démons 魘魅 (*Tch'e-mei*) » et, s'il produisit du brouillard en abondance, voici comment il s'y prit : « Tch'e-yeou, après avoir inventé les armes, combattit Houang-ti. Houang-ti ordonna au Dragon Ying (Dragon ailé) de l'attaquer dans la campagne de Ki-tcheou. Le Dragon Ying rassembla les Eaux. Tch'e-yeou requit le Comte du Vent et le Maître de la Pluie; il s'ensuivit une abondance de vent et de pluie. *Houang-ti fit descendre une fille du Ciel* qui s'appelait *Pa* (Sécheresse). La pluie s'arrêta. C'est alors que (Houang-ti) tua Tch'e-yeou ⁽²⁾. » Puis il régna.

repousser Tch'e-yeou. On se sert de la trompe dans l'armée pour sonner la diane. — Cf. *loc. cit.*, 演繁露 : « Tch'e-yeou conduisant les Tch'e-mei combattit avec Houang-ti. Le Souverain ordonna de souffler dans les trompes (cornes) pour faire le cri du dragon et le repousser. » — Le Kieou T'ang chou, dans son chapitre sur la musique, signale le fait que les Jong (Barbares de l'Ouest) [noter que le culte de Tch'e-yeou est localisé dans le N. E.] se servent de trompes (cornes) de cuivre (ou de bronze) longues de deux pieds et ressemblant à une corne de bœuf. Comp. les bambous longs de trois pieds qui servent à célébrer Fang-fong, monstre à oreilles de bœuf.

⁽¹⁾ Citation du *Long yu ho t'ou* incorporée aux gloses de S.M.T., t. I, p. 27 (voir n. 2). M. Chavannes traduit 符 par « écrit scellé » : il est fort possible que ce mot ait été ainsi compris par l'auteur et par ceux qui le citent : mais il signifie avant tout « signe, présage, amulette ».

⁽²⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 17. — Nous parlerons ailleurs de Tch'e-yeou inventeur des armes. — Le *Chan hai king*, chap. 14, déclare que Tch'e-yeou fut tué par le Dragon Ying. Les *Annales* (texte annexé à la notation de l'avènement de Houang-ti) font figurer dans le combat : le Dragon Ying, les

Après la mort de Tch'e-yeou, quand il se produisait des troubles, il suffisait à Houang-ti de *dessiner l'effigie du vaincu* pour imposer le respect à l'Empire. Tous disaient alors que, dans les *Huit Régions*, rien n'échapperait à la destruction ⁽¹⁾. Chacun se soumettait.

Emblèmes animaux et danses de confréries.

Prince des *Neuf Li* tué dans le Val des *Neuf Li* ⁽²⁾ après être monté jusqu'aux *Neuf Marécages*, Monstre à *Huit Doigts* et à *Huit Orteils* ⁽³⁾ qui tient en respect les *Huit Régions*, Tch'e-yeou n'était pas un : il était soixante-douze (9×8) ou bien quatre-vingt-un (9×9) frères.

« Les 81 frères avaient des corps de bête et des voix humaines, *des têtes de cuivre et des fronts de fer*. Ils mangeaient du sable. Ils inventèrent les armes, épieux, sabres, lances et grandes arbalètes. Ils terrorisaient et ébranlaient 震 le Monde. Ils massacraient. Ils manquaient de Vertu (Tao) ⁽⁴⁾ ».

« Les 72 frères avaient *des têtes de cuivre et des fronts de fer*. Ils mangeaient du fer et des pierres. Dans la province de Ki (Ki-tcheou) quand on creuse la terre et que l'on trouve des crânes qui semblent être en cuivre et en fer, ce sont les os de Tch'e-yeou. » On connaissait aussi (une ou) « des dents de

animaux dressés par Houang-ti (dont *S.M.T.*, t. I, p. 28, déclare qu'il s'en servit contre *Chen-nong*) et Niu-pa, la Sécheresse.

⁽¹⁾ Passage du *Long yu ho t'ou*, cité in *S.M.T.*, t. I, p. 27.

⁽²⁾ Passage de *Houang fou mi*, cité au *Chan hai king*, chap. 16. « Houang-ti chargea le Dragon Ying de tuer Tch'e-yeou dans le Val des Neuf Li 九黎之谷 ». Neuf est un total : l'expression 群黎 [kiun (tous) + li] signifie tous.

⁽³⁾ Fragment du *Kouei tsang*, cité au *Chan hai king*, chap. 16.

⁽⁴⁾ Cf. *Long yu ho t'ou*, Le texte dit : les 5 sortes d'armes, et n'en nomme que quatre.

Tch'e-yeou longues de deux pouces, solides au point qu'on ne peut les casser». «Selon la tradition, Tch'e-yeou avait un corps d'homme, des sabots de taureau, quatre yeux et six mains.» Au II^e siècle avant notre ère, «on racontait qu'il avait des cheveux croisés sur les tempes en forme de lances et que sa tête était *cornue*. Il JOUTA 鬪 avec Houang ti. Quand il faisait de la lutte à la corne 角觝, personne ne pouvait lui résister (1) ».

L'instrument de musique qui imitait le cri du dragon et servit à vaincre Tch'e-yeou était une corne 角. Quand on chantait, dans la province de Ki, le chant du jeu de Tch'e-yeou 蚩尤戲, les gens, se plaçant deux par deux et trois par trois (?), portaient sur la tête des cornes de bœuf et luttaient à la corne 觝 (2).

(1) Cf. *Chou yi ki*, chap. 1. Le *Kouei tsang*, loc. cit., décrivant Tch'e-yeou, lui donne 8 orteils et 8 doigts. Il emploie deux caractères dont le sens paraît être que Tch'e-yeou avait la tête hérissée. Comp. les cheveux épars des danseurs de Fang-long et voir plus loin p. 364. — Le *Chou yi ki* semble dire que l'on se représentait Tch'e-yeou comme un homme à tête de bœuf (de même que Chen-nong) et qu'on lui sacrifiait des bœufs moins la tête. (Un être à tête de bœuf ne mange pas de têtes de bœuf. Mais ces têtes servent aux danseurs qui les portent pour représenter le Dieu dans la danse. La danse, comme la communion, nourrit la substance emblématique des fidèles et du Dieu et leur confère une nature mi-animale, mi-humaine.) On verra plus loin qu'on appelait *Chaos* des outres faites en enlevant la chair d'un bœuf à qui, préalablement, on coupait la tête. L'Outre *Chaos* est en relation avec la forge. On verra aussi que Tch'e-yeou, inventeur des armes, est l'inventeur de la fonte des métaux. On n'oubliera pas que les cornes (du bœuf décapité) en même temps qu'elles servent pour le combat, servent aussi de trompes quand on veut imiter le cri du dragon et qu'on veut exciter les dragons au combat. La description de Tch'e-yeou, tête de cuivre et front de fer, rappelle celle que l'on donne d'un instrument de fondeur qui est une partie du soufflet de forge (voir p. 520, n. 7).

(2) Cf. *ibid.* L'expression 兩兩三三 «par deux et par trois» n'est pas très claire : il faut peut-être (bien que ce ne soit pas le sens littéral) entendre «deux groupes de trois s'opposant». 72 contient 12 groupes de 6. — On remarquera que la corne (de bœuf ou de bélier) fournit à la fois l'instrument de la lutte et l'instrument de musique. — Dans le récit du *Chan hai king* : Tch'e-

Les historiens chinois affirment que la lutte à la corne a commencé à l'époque des Han ⁽¹⁾. — Mais la biographie de Li Sseu nous apprend que c'était là un spectacle à la mode dès le temps du fils de Ts'in Che Houang-ti. Un glossateur admet que ces joutes commencèrent dans la période des *Royaumes combattants*. Le spectacle était alors donné par des bateleurs ⁽²⁾. — Un passage du *Kouo yu* nous montre deux vassaux de Tchao Kien-tseu (contemporain de Confucius) qui joutent ensemble 戲 (la glose dit : 角力也 « lutte à la corne »). *Le vainqueur prit auprès du maître la place qu'occupait le vaincu* ⁽³⁾. Il y a peu d'apparences que les concours de lutte aient été une invention récente. Il paraît au contraire qu'ils servaient anciennement à classer les mérites et à fixer les rangs.

yeou a deux acolytes, le vent et la pluie, et Houang-ti deux acolytes, le Dragon Ying et la Sécheresse. Si Tch'e-yeou est à la fois le ministre et l'adversaire de Houang-ti, leurs acolytes, de chaque côté, s'opposent et se correspondent. La Pluie fait pendant au Dragon Ying (Eau); la Sécheresse fait pendant au Vent : on verra que Tch'e-yeou est associé à K'oua-fou, lequel a les caractères d'un vent desséchant. Houang-ti et Tch'e-yeou sont tous deux, comme il convient, Maîtres de la sécheresse et de l'humidité. — Nous verrons plus loin que tous deux, en même temps que des chefs, sont des forgerons.

⁽¹⁾ L'expression 角抵 (ou 穀抵 ou 角氏) a fini par signifier tout simplement « lutte ». (Voir *Han chou*, 3^e année Yuan-fong de Wou ti.) Voir p. 321.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, chap. 87, p. 7 a. Ying-tchao admet que le jeu date des *Royaumes combattants*. L'expression 角抵 est expliquée par 觸 « encorner ».

⁽³⁾ Cf. *Kouo yu*, chap. 15. Tchao Kien-tseu (de Tsin) est célèbre par sa puissance et son faste. — Lie tseu, chap. 2 (trad. Wieger, p. 87), signale l'usage des jeux et des joutes parmi la clientèle d'un seigneur de la famille Fan (de Tsin) : la suite du récit semble les présenter comme de véritables épreuves d'entrée dans la clientèle. Un chapitre célèbre de Tchouang tseu (chap. 30) paraît affirmer l'usage des combats de gladiateurs. — Lie tseu, chap. 5 (trad. Wieger, p. 147), raconte un duel d'archers qui se termine par un rite d'alliance sanglante 割臂 [le sang est pris au bras; cette coutume passe pour une caractéristique des gens de Yue (cf. Houai-nan tseu, chap. 11). Mais l'incision au bras 割臂 se pratiquait à Lou (cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 205), en 661 av. J.-C., pour garantir un contrat de mariage. Noter la parenté du rite d'alliance après joute ou avant mariage.]

Tch'e-yeou, monstre cornu⁽¹⁾, jouta contre Houang-ti. Le Comte du Vent et le Maître de la Pluie le secondaient. Son adversaire était aidé par la Sécheresse et le Dragon Ying (Dragon pluvieux). Le vaincu de ce combat *trois contre trois* devint un dieu local. Son culte comportait une musique et une danse caractéristiques. Les exécutants s'opposaient par groupes de *deux* et de *trois*. Le vainqueur devint le Maître de l'Empire : il imposait son autorité parce qu'il disposait de l'effigie de son rival⁽²⁾. — Vainqueur et vaincu sont associés par l'histoire (elle voit parfois dans le second le Ministre du premier) et par le culte (on leur sacrifiait conjointement, le vainqueur étant mis au premier rang). — Il semble clair qu'une fondation de pouvoir et une inféodation sont imaginées comme résultant d'un combat rituel et qu'elles sont commémorées par des danses représentant une joute mythique.

Exista-t-il une confrérie de Tch'e-yeou? Le nombre de 81 frères s'explique aisément : Tch'e-yeou est le prince des Neuf Li (identifié parfois aux Trois Miao), tué dans le Val des Neuf Li : la Chine a neuf provinces, 81 n'est qu'une surenchère de 9. — Le nombre 72 est plus curieux. Il y eut 70 ou 72 disciples de Confucius⁽³⁾. Les anciens souverains qui célébrèrent le sacrifice *fong* sur le T'ai chan sont 70 ou 72⁽⁴⁾.

(1) Le mot Tch'e 蚩 évoque graphiquement l'image d'un monstre cornu (Tch'e se dit d'un monstre marin). Yeou (qui s'écrit 虬 ou 尤 (premier extraordinaire) équivaut à 怪 «prodige», et contient l'idée de «néfaste» 咎. On admet qu'il ne se distingue guère du caractère 尤 et que tous deux donnent l'idée d'une marche lente et traînante. 尤 wang «boiteux, décharné» est l'équivalent de 迺 wang, «décharné, émacié». — Tch'e a même prononciation que 螭 Tch'e (démon, dragon, coursier du Soleil). — Tch'e signifie (蚩 et 嗤) «risible, ridicule, rustre».

(2) Cf. *Long yu ho t'ou*. Il s'impose de rapprocher cette effigie du drapeau de Tch'e-yeou, signe céleste de la guerre.

(3) 72 est le chiffre traditionnel. Mencius écrit 70. Le *Kia yu*, 77.

(4) Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 423. Sur les 72, 12 sont connus et nommés. — Cf. (*ibid.*, t. II, p. 325) les 72 points noirs de la cuisse gauche de Kao-tsou,

72 comprend 9 groupes de 8. Les bandes de danseurs sont de 8. Tch'e-yeou a 8 doigts et 8 orteils. Son effigie effrayait les 8 Régions. — 72 équivaut à 6 douzaines. La joute de Tch'e-yeou opposait les lutteurs par groupes de 2 et par groupes de 3. La Chine a Douze provinces et l'année Douze mois. — 72 est le cinquième de 360. Tch'e-yeou fut ministre du Ciel, c'est-à-dire du Calendrier. L'auteur qui nous rapporte ce fait, parle tout aussitôt d'une division de l'année en 5 périodes de 72 (NEUF fois HUIT) jours⁽¹⁾.

Tch'e-yeou, monstre cornu et ministre, porte (comme Chen-nong, le souverain à tête de bœuf, frère et rival de Houang-ti) le nom de famille 姜 *Kiāng*⁽²⁾. Ce nom, dans lequel les étymologistes font ressortir l'élément 羊 (*yāng* « bœuf ») appartient à Chen-nong parce qu'il réalisa sa nature 成 sur les bords de la rivière *Kiāng* 姜⁽³⁾. Tch'e-yeou sortit de la rivière 洋 (*Siang*

fondateur des Han, les 72 métaux (*ibid.*, n. 6) et les 72 lieux heureux des Taoïstes (cf. CHAVANNES, *T'ai chan*, p. 380).

⁽¹⁾ Cf. Kouan tseu, chap. 41. A la suite du passage sur Tch'e-yeou, Ministre du Ciel (cf. p. 271), Kouan tseu parle d'un cycle de 72 jours [le début des 5 périodes est marqué par un binôme cyclique de deux caractères dont le second est (Tseu) 子 : 1° 甲子 (= Bois = Printemps); 2° 丙子 (= Feu = Été); 3° 戊子 (= Terre = Centre); 4° 庚子 (= Métal = Automne); 5° 壬子 (= Eau = Hiver). La période de 72 jours utilise 6 fois les caractères de la série duodénaire : d'où sa perfection]. Kouan tseu divise ailleurs (chap. 8) l'année en périodes de 12 jours; [8×12 (= Printemps de 96 jours) + 7×12 (= Été de 84 jours) = 8×12 (Automne) + 7×12 (Hiver)] réparties en deux saisons de 180 jours. [36 jours au printemps et 36 jours à l'automne forment une période de 72 jours où s'opèrent les communications du Ciel et de la Terre, des filles et des garçons et qui sont désignées par le signe 卯 (considéré comme signifiant « porte »). [La porte intérieure et la grande porte sont les dieux domestiques du printemps et de l'automne.] — L'année est aussi divisée en 72 périodes de 5 jours 候, signalées dans le calendrier de *Ki tchong Tcheou chou*, par un dicton calendaire. Cf. *Fêtes et chansons*, p. 54.

⁽²⁾ Cf. S.M.T., t. I, p. 13.

⁽³⁾ Voir *Fêtes et chansons*, p. 197.

ou *Yang*) ou 羊 (*Yáng*), c'est-à-dire de la Rivière du Bélier. Il en sortit avec ses Huit doigts et ses Huit orteils et monta jusqu'aux Neuf Marécages. Il combattit (ou abattit) *K'ong-sang*, le Mûrier creux qui est la demeure du Soleil⁽¹⁾. — Un autre personnage a attaqué *K'ong-sang* : c'est Kong-kong (le banni du Nord)⁽²⁾, lequel appartient aussi à la famille Kiang 姜⁽³⁾. Kong-kong défonça à coup de corne 觸 l'un des piliers du Monde. Sa fureur venait de ce qu'il avait été battu dans une lutte engagée pour la possession du titre de Souverain 爭爲帝. Elle eut pour résultat le Débordement des Eaux⁽⁴⁾. Ce fut

⁽¹⁾ Ce passage, tiré du *Kouei tsang*, est cité au chapitre 16 du *Chan hai king*, ainsi que dans les gloses des Annales [avec une variante où Tch'e-yeou apparaît comme s'opposant à Yen-ti, qu'il combat. «Il combattit Yen-ti 榆罔 (Yu-wang) à K'ong-sang. (Yu-wang est donné par Sseu-ma Tcheng — *S.M.T.*, t. I, p. 15 — comme l'arrière-petit-fils de Yen-ti).] Le *Kouei tsang* écrit : Rivière du Bélier. Il ajoute que Tch'e-yeou parvint aux Neuf Marécages [九蕘, qu'il faut, sans doute, identifier aux Trois Marécages du chapitre 16 du *Chan hai king*, lesquels furent mangés par Kouen-wou : là se trouve une fille vêtue de vert (comme Niu-pa, la Sécheresse) qui se cache la figure avec ses manches et qui s'appelle Niu-tch'eou (elle fut brûlée par les Dix Soleils, cf. *ibid.*, chap. 7, voir plus loin, p. 479, n. 1). Les Trois Marécages se trouvent aux abords de la Montagne du Dragon où se couchent le soleil et la lune] et, après qu'il eut attaqué le Mûrier creux (nom ancien de Fou-sang : voir plus loin, p. 435), fut mis à mort sur le Tertre Vert. [Le Tertre Vert est le lieu où fut aussi châtié le comte du Vent.]

⁽²⁾ Cf. Houan-nan tseu, chap. 8. Au temps de Chouen, Kong-kong excita les eaux pour attaquer K'ong-sang. Kong-kong fut banni sur le Mont Sombre qui est au nord de la porte Yen (鴈門 «porte des oies sauvages»). (Cf. *Chan hai king*, chap. 18 et chap. 3.) A côté se trouve (cf. chap. 3) le Mont de la Cité du Souverain 帝都山. Il y réside un grand serpent à tête rouge et à corps blanc, dont la voix est celle d'un cœur et dont l'apparition détermine la sécheresse [Kong-kong, associé au Vent du Midi par Houai-nan tseu, chap. 4, est en relation avec le Mont Pou-tcheou qu'il encorne : Pou-tcheou est le nom du Vent du N. W. — Kong-kong est représenté comme un serpent à tête humaine et à cheveux rouges, cf. Houai-nan tseu, chap. 4, et texte du *Kouei tsang* cité au *Chan hai king*, chap. 16].

⁽³⁾ Quand Kong-kong n'est pas pris pour un nom de fonction, on fait de Kong-kong un descendant de Yen-ti (Chen-nong).

⁽⁴⁾ Cette anecdote célèbre est contée par Lie tseu, chap. 5, et Houai-nan tseu, chap. 1 et 2; elle a été reprise par Sseu-ma Tcheng (*S.M.T.*, t. I,

aussi en excitant les Eaux qu'il attaqua *K'ong-sang*. A côté du mirador de Kong-kong se trouvait la femme vêtue de vert, fille de Houang-ti, qui se nommait Sécheresse et fut victorieuse de Tch'e-yeou ⁽¹⁾. Kong-kong eut pour vassal un être à NEUF têtes, qui mangeait Neuf terres ou Neuf montagnes ⁽²⁾. *K'ong-kong est l'un des Huit vents* ⁽³⁾.

Tch'e-yeou fut exécuté sur le Tertre Vert. C'est aussi sur le Tertre Vert 青丘 que fut puni le Comte du Vent ⁽⁴⁾.

p. 11). La joute, d'après Lie tseu et Houai-nan tseu, chap. 1, eut lieu entre Kong-kong et Tchouan-hiu et entre Kong-kong et Tchou-jong (le Feu), selon Sseu-ma Tcheng. Tous les textes portent le détail significatif : 觸 «encorna le Mont Pou-tcheou». Tchou-jong est qualifié parfois de Souverain Rouge de même que Chen-nong (Yen-ti ou Tch'è-ti). — Yu (le vainqueur des Eaux) passe pour avoir attaqué le Mont du pays de Kong-kong (*Chan hai king*, chap. 16), placé à côté du Mont Pou-tcheou [dont on explique le nom (*pas circulaire*) par l'idée d'ébrécher et le souvenir du coup de corne de Kong-kong]. Yu le Grand combattit aussi un vassal de Kong-kong. Voir plus loin, p. 486. — Comparer l'expression 爭爲帝 à l'expression 爭神 (voir plus haut, p. 313), employée à propos du combat entre Hing-yao (Démon sans tête) et le Souverain.

⁽¹⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 17. (L'histoire de Tch'e-yeou est contée immédiatement après.) Sur le mirador de Kong-kong, il était interdit de tirer face au nord, par respect (sans doute, par respect pour Kong-kong, génie du Nord).

⁽²⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 17. (L'histoire est contée tout juste avant qu'on ne parle du mirador du Kong-kong.) Cf. chap. 8 (où le mirador est nommé immédiatement après la description du vassal. Celui-ci avait 9 têtes humaines et un corps de serpent : il mangeait neuf montagnes ou neuf terres (se rappeler les 9 × 9 frères Tch'e-yeou). — Sseu-ma Tcheng (*S.M.T.*, t. I, p. 19) parle de Neuf Têtes (qui furent les Augustes des temps de l'Homme) et qui étaient Neuf Frères possédant chacun une ville murée.

⁽³⁾ Cf. Houai-nan tseu, chap. 4.

⁽⁴⁾ On a vu que le fait, pour Tch'e-yeou, est affirmé par le *Kouei tsang*; le châtement du comte du Vent est raconté par Houai-nan tseu, chap. 8. — Le fait que Fang-fong, Tch'e-yeou [et K'oua-fou] sont des génies du vent est important. Il est surtout remarquable que Tch'e-yeou, chef de confréries, soit un Vent : les Huit Vents, qui correspondent aux Huit trigrammes, sont à la fois des Secteurs du Monde (or le monde est identique à la société) et des Pouvoirs magiques.

LA LUTTE À LA COURSE
ET L'EXÉCUTION DE K'OUA-FOU.

Le Hâbleur joute avec le Soleil.

Tch'e-yeou, quand Houang-ti le prit, fut garroté. Le bois de ses entraves, qu'il jeta, se transforma et devint un érable ⁽¹⁾.

C'est aussi en un arbre et même en une forêt que se changea le bâton jeté par K'oua-fou sur le point de mourir. Il forma la forêt de Teng-lin ou de T'ao-lin. On dit encore que Teng-lin naquit des sucs de la chair et de la graisse de K'oua-fou ⁽²⁾.

Comme Tch'e-yeou, K'oua-fou fut tué par le Dragon Ying ⁽³⁾. Il était le petit-fils du Génie de la Terre, fils de Kong-kong ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 15. L'érable se dit 楓 Fong. 風 Fong veut dire «vent».

⁽²⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 5, 8 et 17, et Lie tseu, chap. 5.

⁽³⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 14. Quand le Dragon Ying eut tué Tch'e-yeou et K'oua-fou, il ne put plus remonter (comparer l'histoire de Niu-pa, déesse de la Sécheresse, victorieuse de Tch'e-yeou) : c'est pourquoi il descendit (sous terre et ne fit plus pleuvoir) [causant] de nombreuses sécheresses. Quand il y a de la sécheresse, on fait une image du Dragon Ying et l'on obtient la pluie. (Voir p. 530, n. 5 l'indication d'un trait commun au Dragon Ying et au crapaud.)

⁽⁴⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 17. Heou-t'ou est fils de Kong-kong (au chapitre 18 du *Chan hai king*) et grand-père des Douze Années. Le même passage représente Kong-kong comme le fils de Tchou-jong (son ennemi dans Sseu-ma Tcheng). Le *Li ki* (trad. Couvreur, t. II, p. 269) fait aussi de Kong-kong le père de Heou-t'ou (comparer Koen, père de Yu). Il en est de même pour les glossateurs de *S.M.T.*, t. I, p. 184, n. 6. (Ceci se raccorde au thème : bon père, mauvais fils, ou, inversement, mauvais père, bon fils.) Heou-t'ou a pour nom Keou-long 句龍 (croc-dragon); le *Kia yu* (chap. 24) écrit qu'il était fils de 龔工 Kong-kong, en introduisant la graphie «dragon» dans le premier

Tch'e-yeou et Kong-kong attaquèrent le Mûrier du Soleil. K'oua-fou périt pour être entré en lutte avec le Soleil lui-même.

« Il ne savait point mesurer ses forces. Il voulut rattraper le Soleil : il l'atteignit dans le Val du Couchant. Il fut sur le point de boire le Fleuve et n'y suffit pas. Il manqua d'aller jusqu'au Grand Marécage, et mourut sans y être arrivé⁽¹⁾ ». « Il désirait rattraper le Soleil : il le poursuivit jusque dans les gorges du Val du Couchant. Assoiffé, il voulut trouver à boire : il alla boire le Fleuve (Jaune) et la (rivière) Wei. Ni le Fleuve ni la Wei ne lui suffirent. Il voulut aller au Nord pour boire le Grand Marécage : il n'y arriva pas et mourut de soif en chemin⁽²⁾. »

La lutte de K'oua-fou et du Soleil fut une véritable joute 競⁽³⁾.

caractère Kong. Il est vrai que le fait semble dû à une interdiction de l'emploi de 共 qui sert d'ordinaire à écrire le premier Kong.

(1) Cf. *Chan hai king*, chap. 17.

(2) Cf. *Chan hai king*, chap. 8 : on remarquera que la légère divergence des deux versions tient à ce qu'on a mis l'accent tantôt sur la présomption de ce hâbleur qu'était K'oua-fou, tantôt sur sa puissance d'assèchement. La version de Lie tseu s'accorde à celle du *Chan hai king*, chap. 8. Elle se place après le récit de l'exploit accompli par deux géants qui séparèrent les monts T'ai-hing et Wang-wou. Les auteurs de la percée étaient fils de K'oua-ngo 夸娥 (K'oua : « vantard » ; Ngo : « papillon ». Rapprocher 娥) personnage inconnu. Lie-tseu l'identifiait-il à K'oua-fou ? Ou bien le passage relatif à K'oua-fou est-il une interpolation appelée par le nom inexplicable de K'oua-ngo ? — K'oua-fou a sa Montagne auprès du Lieu-saint de Yu le Grand qui fut un grand perceur de montagnes. — La percée entre T'ai-hing et Wang-wou fut accomplie à la suite d'un véritable pari : c'était un nonagénaire qui s'était proposé de l'exécuter. — Le Grand Marécage est situé à l'Extrême-Nord (aux environs du lieu d'exil de Kong-kong). (Cf. *Chan hai king*, chap. 17). Il est à l'endroit où les oiseaux vont muer.

(3) Le mot est employé par la glose du *Chan hai king*, chap. 17, rapportant le passage du chapitre 8 où il ne figure pas. (Le texte, après avoir dit que K'oua-fou mourut de soif, ajoute qu'il fut tué, ainsi que Tch'e-yeou, par le Dragon Ying.)

Le vaincu fut tué. C'était un personnage ridicule. 夸 K'ouā signifie *se vanter*, K'oua-fou veut dire le *Hâbleur* ⁽¹⁾. [Tch'e-yeou, vaincu, paraît terrible : pourtant Tch'ē (蚩 ou 嗤) équivaut à *se moquer*. 嗤 Tch'ē a pour sens : « vilain, obscène, outrager ».]

K'ouā-fou était un animal divin ⁽²⁾. — Le *Chan hai king* mentionne plusieurs animaux qu'il décrit comme ressemblant à K'ouā-fou. Ils tiennent du singe et de l'oiseau, se plaisent à enlever et à jeter. L'un d'eux, un oiseau, possède une grande queue, quatre ailes et un *œil unique*. Un autre a des poils de sanglier; son apparition amène de grandes pluies dans l'Empire ⁽³⁾.

[Kouā 颶 signifie « vent mauvais ». Une phrase obscure du *Chan hai king* semble donner au Génie qui habite au pôle Sud et fait entrer et sortir le vent, le nom de 夸風 K'ouā-fong (Vent k'ouā ?)] ⁽⁴⁾.

La forêt de T'ao-lin, qui se trouve au Nord du mont de K'oua-fou, est célèbre pour ses chevaux ⁽⁵⁾. C'est là que Tsao-

⁽¹⁾ Le mot figure dans l'expression : *joute de hableries* 誇競 employé par Lieou Yu pour décrire les fêtes populaires du début de l'an. Les résonnances des noms de K'oua-fou et de Tch'e-yeou évoquent l'idée de drames bouffons. Comp. les noms secrets ou les sobriquets des Monstres bannis.

⁽²⁾ Note de Kao Sieou à *Houai-nan tseu*, chap. 4.

⁽³⁾ Chap. 3. L'oiseau à *œil unique* qui ressemble à K'oua-fou se trouve dans le Nord, près d'une rivière qui passe près de Yen-men (portes des oies sauvages). Les glossateurs identifient K'oua à Kiu 舉 « enlever ». L'autre animal est dans l'Est (chap. 4); on l'identifie à un singe. Dans l'Ouest, sur le Mont Tsong-wou (identifié au Mont polaire Tch'ong où fut expulsé Houan-teou) est un animal où l'on reconnaît un singe, et qui aime saisir et enlever : il s'appelle 舉父 (orthographié parfois 夸父 K'oua-fou).

⁽⁴⁾ Cf. chap. 15. Mais il est fort possible que 夸 soit ici pour 來 employé dans un passage symétrique.

⁽⁵⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 5. La forêt de T'ao-lin est à côté du Mont et du Marais de Yang-houa (marais du pays de Tsin) et du défilé de T'ong. Sur le Mont de K'oua-fou, voir chap. 4 du *Commentaire du Chouei king*.

fou prit les Huit Chevaux merveilleux dont se servit le Roi Mou dans son voyage : ils parcouraient mille *li* dans leur journée ⁽¹⁾.

Tsao-fou est le descendant de *Fei-lien*. *Fei-lien* est un personnage historique renommé comme *bon marcheur*. *Fei-lien* 蜚廉 mourut et fut enterré sur le Houo *t'ai chan*, à l'ouest de l'Empire ⁽²⁾. A l'Est, se trouve une montagne nommée le *T'ai-chan*. Un animal y habite qui s'appelle *Fei* 蜚. Il ressemble à un bœuf à tête blanche. Il n'a qu'un œil. Sa queue est celle d'un serpent. S'il marche dans une rivière, il l'assèche. S'il marche sur les herbes, elles meurent. Quand il apparaît, il y a dans l'Empire, une grande Peste ⁽³⁾.

Le Comte du Vent a pour nom *Fei-lien* 飛廉 ⁽⁴⁾.

Tsao-fou et *Fei-lien* sont les héros de deux pays de l'Ouest : Ts'in et Tchao.

Ts'in était un pays d'éleveurs. — L'histoire apprend qu'en 739 avant J.-C. fut institué à Ts'in le sacrifice au *Taureau irrité*. Le duc régnant, ayant voulu abattre un grand catalpa, en fut empêché par un orage de vent et de pluie. Un malade qui s'était rendu de nuit sur la montagne, entendit un Esprit dire à l'Esprit du catalpa : « Si Ts'in envoie des gens, les cheveux épars, entourer 繞 (yao) l'arbre de soie rouge, et s'il vous

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. V, p. 9.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 4 et 5.

⁽³⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 4. Comp. *Louen heng*, chap. 65 (trad. Forke, t. I, p. 246) où sont décrits les ravages du *Fei* qui brûle, dessèche et fait mourir les arbres, branches et feuilles, car il est de l'essence du Yang. — Noter l'opposition et l'équivalence mythique des deux 太山 *T'ai chan*.

⁽⁴⁾ Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 444 (n. 3) [*S.M.T.*, t. III, p. 508 (comp. Han chou, Wou-ti, 2^e année Yuan-fong) mentionne la construction à Tch'ang-ngan d'un observatoire de *Fei-lien*]. Le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 35) nomme *Fei-lien* à titre de Dieu du Vent. Le *Fong sou t'ong* dit, dans son article sur le Comte du Vent, que celui-ci a pour appellation 字 : *Fei-lien*. *Fei-lien* s'écrit indifféremment avec les caractères 飛 et 蜚. Le *lien* 蠅 est un insecte puant : de même le *fei* 蜚.

attaque, ne serez-vous point gêné ? » Le duc, avisé, fit ainsi : l'arbre put être coupé. Un taureau vert s'en échappa ; il se précipita dans la rivière Fong, puis en ressortit. Des cavaliers l'attaquèrent, sans succès. L'un d'eux, étant tombé par terre, remonta à cheval, les cheveux épars. Le taureau rentra dans l'eau. Il n'en put plus sortir : on plaça près de la rivière une tête avec une chevelure ⁽¹⁾.

Une coutume des Barbares de l'Ouest consistait à tourner autour d'une forêt. La fête avait lieu en automne, au huitième mois, quand les chevaux sont gras : elle servait à dénombrer les hommes et le troupeau. « Tai-lin 蹄林 signifie *tourner autour* 遶 (yao) d'une forêt, en manière de sacrifice... Au sacrifice d'automne, quand il n'y avait ni forêt ni arbre, on plantait en terre des branches de saule. La foule des cavaliers faisait trois fois le tour au galop, puis s'arrêtait ⁽²⁾. »

Tchao passe pour avoir adopté, à la fin du iv^e siècle avant J.-C., les coutumes des Barbares Hou. Un corps d'archers à cheval y fut alors organisé ⁽³⁾. Une prédiction, datée de 454, promettait à Tchao l'acquisition du territoire des Lin-hou (sens littéral : Hou de la forêt ⁽⁴⁾). En 306, le roi des Lin-hou offrit à Tchao des chevaux ⁽⁵⁾. — Le *Chan hai king* ⁽⁶⁾ signale un peuple, les Lin-ming (sens littéral : « peuple de la forêt »), pour ses chevaux merveilleux : c'étaient des *Tcheou-yu* ⁽⁷⁾ qui faisaient mille li par jour, ainsi que les chevaux pris à

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 18 et note a. — On se rappelle que la danse de Fang-fong se fait les cheveux épars. — Noter le fait que le génie est à la fois taureau et arbre.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, chap. 110, et la note de Yen Che-kou. Ce passage a été cité par M. Chavannes : *S.M.T.*, t. V, p. 44, n. 4.

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, t. V, p. 84.

⁽⁴⁾ Cf. *S.M.T.*, t. V, p. 44.

⁽⁵⁾ Cf. *S.M.T.*, t. V, p. 85.

⁽⁶⁾ Cf. chap. 12.

⁽⁷⁾ Voir plus haut, p. 115, n. 1. C'étaient des chevaux bigarrés à grande queue.

T'ao-lin par Tsao-fou. — Les chevaux offerts au tyran Cheou-sin pour qu'il consentît à libérer de prison le Comte de l'Ouest, venaient du pays des Lin-ming⁽¹⁾. Sseu-ma Ts'ien déclare qu'ils furent présentés par l'entremise du favori *Fei Tchong*; mais on sait que Cheou-sin avait alors pour ministre *Fei-lien*⁽²⁾.

T'ao-lin, sans doute, a été un centre d'élevage. La joute mythique de K'oua-fou et du Soleil paraît dériver d'une fête d'éleveurs, riches en chevaux.

Essence animale et Vertu dynastique.

Les gens de Tchao s'étaient fait prédire par le génie du Houo t'ai chan (Fei-lien fut enterré sur cette montagne) qu'ils entreraient en possession du territoire des Lin-hou, ainsi que du Ho-tsong⁽³⁾. Le Ho-tsong est la capitale du Comte du Fleuve : c'est par elle que le Roi Mou commença le voyage entrepris avec Tsao-fou et les Hurr chevaux que ce dernier trouva à T'ao-lin⁽⁴⁾. T'ao-lin et la Montagne de K'oua-fou

⁽¹⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 202 (il est question de chevaux excellents) et p. 216 : «des chevaux (ou un cheval) bigarrés des Li Jong». La glose du *Chan hai king*, chap. 12, se fondant sur une autre tradition, affirme que les chevaux venaient du pays des Lin-ming.

⁽²⁾ Fei Tchong dans *S.M.T.* (t. I, p. 203) apparaît comme une doublure de Ngo-lai. Ngo-lai est le fils de Fei-lien. Fei-lien était le favori de Cheou-sin (cf. *S.M.T.*, t. II, p. 4) mais, comme il est l'ancêtre de Ts'in et de Tchao, il ne pouvait être compromis dans le désastre des Yin : aussi *S.M.T.* lui fait-il faire une retraite sur le Houo t'ai chan. Il y fabriqua une auge de pierre. — Remarquons que pour Mei ti (chap. 11) Fei-lien a vécu sous les Hia et tout à fait au début de leur dynastie. — Comp. *Commentaire du Chouei king*, chap. 6 : qui mentionne sur le Houo t'ai chan, un temple avec une source divine qui coule ou tarit selon que les tambours battent ou interrompent leur bruit.

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 46.

⁽⁴⁾ Cf. *Mou t'ien tseu ichouan* : le Ho-tsong et la Capitale du Comte du Fleuve se trouvent sur le Mont 陽紆 Yang-yu (ou Yang-ngeou). Le *Chan hai*

touchent au mont Yang-houa 陽華. Yang-houa est identifié avec le pays où le Comte du Fleuve a sa capitale. (Le peuple des Lin-ming aux beaux chevaux est tout à côté.) Yu le Grand, quand il fut chargé de régler le Fleuve, accomplit en ce lieu un acte décisif⁽¹⁾. C'est en ce même endroit que se trouvait le grand étang du pays de Ts'in. Yu fut aidé dans ses travaux par (Po-)yi (c'est-à-dire Ta-fei), Ancêtre de Ts'in et de Tchao⁽²⁾. Chouen, dont Yu était alors le Ministre, conféra à (Po-)yi le nom de famille Ying 嬴⁽³⁾. Les étymologistes retrouvent dans ce caractère l'image d'un parc à bestiaux⁽⁴⁾.

king, chap. 12, place cette capitale au gouffre de Tsong-ki qu'il nomme entre le pays des Lin-ming et Yang-yu (les glossateurs identifient Yang-yu et le défilé de T'ong).

⁽¹⁾ Nous verrons p. 466 que Yu le Grand se dévoua à Yang-yu.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 2.

⁽³⁾ Cf. *ibid.*, Po-yi (Ta-fei) reçut, en même temps, une femme et un drapeau. — Le *Chouen tien* nomme : 1° Po-yi 伯夷 « ancêtre des princes de Ts'i et, selon la tradition, directeur du Temple ancestral de Chouen (parfois identifié à Quatre Montagnes); 2° Yi 益 « grand forestier de Chouen ». Yi est identifié à Po-yi 伯翳 « ancêtre des Ts'in » par *S.M.T.*, t. II, p. 3. Yi fut (avec Heou-tsi) le grand auxiliaire de Yu le Grand dans ses travaux (cf. *S.M.T.*, t. I, p. 154). Il fut présenté au Ciel par lui et aurait dû être son successeur : Yi fut primé par le fils de Yu et, dit une tradition (extraite du *Ki tchong chou* et rapportée aux *Annales*, 6^e année de K'i, fils de Yu), tué par celui-ci. Les *Annales* écrivent 伯益 Po-yi. Yi ou Po-yi est, en outre, assimilé à Ta-fei, ancêtre de Ts'in, et fils de Ta-ye; de plus, il passe pour être le fils de Kao-yao. Kao-yao est assimilé à Ta-ye (cf. *S.M.T.*, t. II, p. 2). — Ces rapprochements peuvent, à bon droit, passer pour arbitraires : mais nous constaterons : 1° que Yi 益 est un dompteur de bêtes, et que les Ts'in ont le génie de l'élevage; 2° que Ta-ye est fils d'une femme qui a avalé un œuf, et que Kao-yao a un bec d'oiseau. Enfin Ta-ye-Kao-yao eut des hommes-oiseaux dans sa descendance. Nous admettons : 1° que les rapprochements de noms sont arbitraires, si l'on veut, 2° que l'arbitraire qui a déterminé les rapprochements dérive d'une idée traditionnelle, celle que l'on se faisait du génie des Ts'in et de la façon dont ce génie devait se manifester.

⁽⁴⁾ Ying est formé de 女 « femme » (clef ordinaire des noms de famille — et, peut-être, surajoutée à tous) et de l'ensemble 𠂔 qui signifie « parc à bétail ».

Les Ts'in ont donné à la Chine son premier Empereur. Leur généalogie compte parmi les plus complètes. Elle est remarquable par un fait. La famille Ying possède un génie caractéristique. Ce génie se révèle avec force à des intervalles de générations qui semblent réguliers.

Tchouan-hiu est le trisaïeul de Ta-FEI, *qui eut pour fils* Ta-LIEN. Ta-lien est le trisaïeul de Mong-hi Tchong-yen. Mong-hi Tchong-yen est le trisaïeul de Tchong-kiue, *père de* FEI-LIEN. Fei-lien est le trisaïeul de Tsao-fou.

Cette généalogie est empruntée à Sseu-ma Ts'ien⁽¹⁾. Cet

(1) Voici le tableau généalogique : les personnages figurés par des traits placés les uns au-dessous des autres représentent la lignée directe. A droite, sont figurées deux lignées secondaires. Les traits pleins figurent les personnages dont on a les noms; les pointillés des personnages dont l'existence est supposée par le compte des générations indiquées par S.M.T.

TCHOUAN-HIU.	—	1			
	2			
Niu-sieou.	—	3			
(Kao-yao) Ta-yé.	—	4			
(Yi ou Po-yi) Ta-FEI.	{	5			
(Mœurs d'oiseau) [fils de Ta-fei] Ta-LIEN.	{	1	—	1	Jo-mou fils de Ta-fei).
	2	2	
	3	3	
	4	4	
(Corps d'oiseau) MONG-HI TCHONG-YEN.	—	5	1	—	5 FEI TCH'ANG.
	2			
	3			
	4			
(Tchong-kiue.)	(—)	(5)			
FEI-LIEN.	—	1	5?		
Ki-cheng.	—	2	—	1	Neo-lai (fils de Fei-lien).
(Kao-lang) Mong-tseng.	—	3	—	2	(1) Niu-fang.
Heng-fou.	—	4	—	3	(2) P'ang-kao.
TSAO-FOU.	—	5	—	4	(3) T'ai-ki.
			—	5	(4) Ta-lo.
					(5) Fei tsou.

J'ai écrit en CAPITALES les noms des personnages qui sont séparés par un intervalle de cinq générations (comptées termes compris). Ta-fei et Ta-lien paraissant un dédoublement de Fei-lien, j'ai écrit en capitales FEI et LIEN et mis une accolade. Tchong-kiue paraissant annexé arbitrairement à la liste, j'ai écrit son nom entre parenthèses. Dans la plus basse lignée secondaire, Niu-fang pouvant être compté comme le fondateur (tout autant que Ngo-lai

auteur a pour principe de rattacher tous les fondateurs de races à un héros dont ils sont les descendants à la cinquième génération (souche comprise)⁽¹⁾.

Les rites admettent, d'une part, que la parenté cesse quand l'aïeul commun est plus ancien que le trisaïeul et, d'autre part, qu'une branche collatérale peut se rendre indépendante de la droite lignée lorsque la tablette du trisaïeul ne reçoit plus d'offrandes particulières. Le trisaïeul est, en effet, le dernier des ancêtres qui reçoivent un culte personnel : quand meurt le fils de son arrière-petit-fils, la tablette du trisaïeul est reléguée dans un coffre de pierre. Ce coffre, déposé dans la salle consacrée au Fondateur de la famille, contient les tablettes des aïeux reculés qui ont droit seulement à des offrandes anonymes. Un rameau familial, détaché à la cinquième génération, prend un nom nouveau.

Sseu-ma Ts'ien ne donne pas la liste complète des ancêtres de Tsao-fou, sauf entre Tchong-kiue et Tsao-fou et (moins le fils de Tchouan-hiu) entre Tchouan-hiu et Ta-lien : tous les

signalé (*S.M.T.*, t. II, p. 9) comme mort prématurément, j'ai écrit Ngo-lai en CAPITALES et Niu-fang en *italiques*; les chiffres sans parenthèses, indiquent le compte des générations à partir de Ngo-lai; les chiffres entre parenthèses, le compte à partir de Niu-fang. Ta-lo (5° gén. de Ngo-lai) est écrit en CAPITALES; Fei tseu (5° gén. de Niu-fang) en *italiques*.

On remarquera : 1° que Fei-lien contemporain de la fondation des Tcheou selon *S.M.T.* (t. II, p. 4) est, selon Mei-ti (chap. 11), contemporain de la fondation des Hia — comme le sont dans *S.M.T.* (t. II, p. 2 et 3) Ta-fei et Ta-lien (ceci peut suggérer l'idée d'un dédoublement du personnage); 2° que Fei Tch'ang est contemporain (*S.M.T.*, t. II, p. 3) du dernier des Hia et que Mong-hi Tchong-yen (qui est à la même hauteur sur l'arbre généalogique) est contemporain (*ibid.*) de T'ai-meou (cf. *S.M.T.*, t. I, p. 190) souverain du milieu de la dynastie Yin : mais tous deux sont *cochers*.

⁽¹⁾ Par exemple *S.M.T.* fait descendre de Houang-ti (1^{er} Souverain), à la 5° génération : 1° Yu, Fondateur des Hia, 2° Sie et 3° Heou-tsi, Grands Ancêtres des Yin et des Tcheou. Voir sur ces faits et sur les usages juridiques qu'ils supposent, le *Dépôt de l'Enfant sur le Sol*, *Revue arch.*, 1921, p. 321 et 325-326.

autres personnages qu'il nomme sont présentés comme étant les trisaïeuls ou les arrière-arrière-petits-fils les uns des autres, On pourrait soupçonner Sseu-ma Ts'ien d'avoir construit une généalogie purement artificielle. Il est certain qu'il a obéi à un schéma traditionnel, mais sa liste présente deux irrégularités qui vicient le schéma : elles sont la preuve que Sseu-ma Ts'ien n'avait point en vue la construction d'une généalogie qui fût rituellement correcte. — Au reste, ces deux irrégularités s'expliquent aisément.

Fei-lien n'a pas pour trisaïeul Mong-hi Tchong-yen *parce que* dans la liste s'intercale un personnage nommé Tchong-kiue. Tchong-kiue est présenté ailleurs comme le fils d'un Barbare. De plus, visiblement, la seule histoire où il apparaît n'est donnée que pour justifier la conclusion d'une alliance et d'un mariage. Cette histoire est apparemment l'origine de l'annexion de Tchong-kiue à la liste généalogique⁽¹⁾.

Ta-lien n'a pas pour trisaïeul Tchouan-hiu. Cette parenté est attribuée à son père, Ta-fei 大費. Mais le fondateur de la famille *Fei* 費 est donné comme un frère de Ta-lien et un fils de Ta-fei. Or, c'est à la cinquième génération qu'un rameau collatéral se détache et prend un nom nouveau. Jo-mou, le fondateur de la famille *Fei*, devrait être un descendant de Tchouan-hiu à la cinquième génération, comme l'est Ta-fei; Jo-mou que l'on présente comme un frère de Ta-lien, devrait donc être le frère cadet de Ta-fei. Ta-fei et Ta-lien (le Grand *Fei* et le Grand *Lien* qui sont les ancêtres de *Fei-lien*) ne sont-ils pas un seul personnage dédoublé?

Les rites interdisaient de prononcer le nom personnel d'un ancêtre qui recevait encore un culte. Lorsque la tablette du trisaïeul avait été transportée dans le coffre de pierre et que sa person-

(1) Cf. *S.M.T.*, p. 11. Tchong-kiue est dit le fils du *Jong* Siu-hien, lequel ne figure pas dans la généalogie (cf. *ibid.*, p. 3 et 4, où il est dit simplement que Tchong-kiue résida chez les Barbares *Jong*).

nalité s'était fondue dans la masse ancestrale, son nom redevenait libre. Cette règle que nous connaissons seulement sous sa forme négative, le tabou du nom, semble appeler une contre-partie. Il n'est pas douteux que, pour les anciens Chinois, la naissance résultait d'une incarnation d'ancêtre. Après avoir reçu un culte pendant quatre générations et achevé de parcourir leur carrière ancestrale, les aïeux se réincarnaient : leurs noms étaient alors libérés. S'ils servaient à nouveau, il y a des chances qu'ils fussent portés de cinq en cinq générations.

Fei-lien porte-t-il le nom du trisaïeul de son trisaïeul [(Ta-*Fei*-(Ta-) *lien*] ⁽¹⁾ ?

De même qu'il y a des raisons extrinsèques de croire que Tchong-kiue a été ajouté à la liste, il existe un motif sérieux de penser que Ta-fei et Ta-lien ne sont qu'un seul personnage, dont Tchouan-hiu serait le trisaïeul. En effet, le frère cadet de Ta-lien qui fonda la famille *Fei* s'appelait Jo-mou (Arbre Jo). L'Arbre Jo pousse sur la Rivière Jo ⁽²⁾. C'est près de cette rivière que naquit Tchouan-hiu ⁽³⁾. Jo-mou devait être un arrière-arrière-petit-fils de Tchouan-hiu et non le fils de cet arrière-arrière-petit-fils. Il porte, en effet, un nom qui rappelle un détail caractéristique de la vie de Tchouan-hiu.

La famille chinoise est organisée de façon à placer dans un

⁽¹⁾ Le *lien* de Fei-lien est identique au *lien* de Ta-lien. Fei s'écrit différemment dans Ta-fei et Fei-lien : dans le nom de Fei-lien, il signifie « voler » (Fei-lien est le génie du Vent).

⁽²⁾ Cf. *Chan hai king*, chap. 18 : entre la Rivière Noire et la Rivière Verte est l'Arbre Jo dont sort la rivière Jo. L'Arbre Jo est l'Arbre du Couchant [cf. Houai-nan tseu (chap. 4) qui le place à l'Ouest de l'Arbre Kien; à son faite sont les Dix Soleils qui éclairent la Terre au-dessous de lui]. L'Arbre Jo est exactement symétrique du Fou-sang ou K'ong-sang, « Mûrier creux, Arbre du Levant » (cf. *Chan hai king*, chap. 17).

⁽³⁾ Tchouan-hiu (Kao-yang) est fils de Tch'ang-yi, fils de Houang-ti et de Lei-tsou, qui habita sur la Rivière Jo (cf. *S.M.T.*, t. I, p. 36, et *Chan hai king*, chap. 18 : « Tch'ang-yi descendit habiter sur la Rivière Jo »). Lu Pou-wei,

même groupe une personne, son grand-père et son trisaïeul. Le nom du grand-père sert parfois à nommer une branche collatérale détachée. Le nom exprime la personnalité, la nature intime des êtres. Celle-ci s'hérîte de grand-père à petit-fils, par générations alternées. Seuls des ancêtres appartenant à des générations non consécutives peuvent recevoir des offrandes communes ⁽¹⁾.

Mong-hi Tchong-yen avait un corps d'oiseau ⁽²⁾; son trisaïeul Ta-lien fonda la famille Niao-sou (Mœurs d'oiseau) ⁽³⁾. Niu-sieou, la grande aïeule des Ts'in, devint enceinte pour avoir avalé un œuf d'oiseau. Elle est la grand'mère de Ta-fei. Ta-fei sans doute ne fait qu'un avec Ta-lien, chef des Niao-sou (Mœurs d'oiseau).

Fei-lien (qui est le Comte du Vent) est un *Oiseau-Dragon*. Il a le corps d'un oiseau et une tête de *cerf* ⁽⁴⁾. Une association d'idées traditionnelle oppose Fei-lien à la Licorne. La Licorne est l'emblème de Kao-yao (lequel n'est autre que Ta-ye, fils de Niu-sieou et père de Ta-fei) ⁽⁵⁾. Kao-

chap. 5, § 5, écrit : Tchouan-hiu naquit de la Rivière Jo, habita le Mûrier creux, monta et devint souverain.

⁽¹⁾ Voir sur ce point p. 37 et suiv. et p. 274.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 3 : corps d'oiseau et voix humaine. Cf. t. V, p. 20 : visage d'homme et bec d'oiseau,

⁽³⁾ Ta-lien (*S.M.T.*, t. II, p. 3) avait, dit la glose, un corps d'oiseau et une voix humaine. Le *Ts'eu yuan* écrit 鳥浴 Niao-yu [d'après le *T'ong tche* qui attribue ce nom à Po-yi = Ta-fei (ET NON À L'UN DE SES FILS)]. Niao-yu signifie : « l'oiseau se lave » (et, dans un passage du *Petit calendrier des Hia*, est compris avec le sens de « l'oiseau s'élève » : il s'agit de l'oiseau noir, au 10^e mois de l'année : d'après les gloses il s'agirait du corbeau. — Le corbeau est un animal solaire.

⁽⁴⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 1-2. Sur l'Oiseau-Dragon, 龍雀, voir les gloses au poème de Sseu-ma Siang-jou dans *S.M.T.* Cf. plus haut p. 141, n. 3. Cf. *Commentaire du Chouei king*, chap. 3, et noter la mention de la fonte d'un grand tambour de bronze.

⁽⁵⁾ Sseu-ma siang-jou écrit : « Repousser Fei-lien et jouer avec la Licorne ». Cf. plus haut p. 141, n. 3.

yao — de même que Mong-hi Tchong-yen, avait un bec d'oiseau ⁽¹⁾.

Le Génie du Houo t'ai chan [Fei-lien est mort sur le Houo t'ai chan ⁽²⁾; les gens de Tchao cherchèrent à s'inféoder le Houo t'ai chan ⁽³⁾] promet à un membre de la famille Tchao un descendant qui serait illustre ⁽⁴⁾; il s'agissait du roi Wou-ling (325-299) qui adopta les coutumes Hou et créa un corps d'archers à cheval : il aura, dit le Génie, « d'un dragon noir, la face; d'un oiseau, le bec recourbé et les poils sur les tempes; d'un cerf, la barbe au menton et sur les joues; il aura un grand thorax et une vaste poitrine ». — Le grand héros des Ts'in, le fondateur de la Chine impériale, Ts'in Che Houang-ti « était un homme au nez proéminent, aux yeux larges, à la poitrine d'oiseau de proie » ⁽⁵⁾.

Niu-sieou avala un œuf et devint la Mère d'une Race. Une nature qui les apparente aux Oiseaux caractérise ses descendants les plus illustres : cette nature éclate, semble-t-il, à des intervalles réglés, dans Ta-lien, dans Tchong-yen, dans Fei-

⁽¹⁾ Cf. *Po hou t'ong*, chap. 聖人 : ce qui, dit l'auteur, est l'indice de la sincérité suprême. (Kao-yao est le grand justicier.)

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 4 : mort avec la promesse que sa famille serait illustre.

⁽³⁾ Cf. *S.M.T.*, t. V, n. 11. Tchao Sou attaqua Houo; le seigneur de Houo s'enfuit. Il y eut une grande sécheresse attribuée au Houo t'ai chan. Tchao Sou alla chercher et réinstalla le seigneur de Houo dans son pays « pour qu'il fit les sacrifices au Houo t'ai chan »; les années redevinrent prospères. (Noter le fait que le seigneur local est seul qualifié pour les cultes locaux.) Le mot Houo 霍 ou 霍 (un ou deux oiseaux sous la pluie) est interprété comme signifiant le bruit de l'eau tombant sur les plumes de deux oiseaux. Faut-il voir là l'indice d'une cérémonie pour la pluie faite par des hommes revêtus de plumes? cf. plus loin p. 522-523 et rapprocher p. 372, n. 4, et p. 366, n. 2.

⁽⁴⁾ Cf. *S.M.T.*, t. V, p. 43-48. Le Génie du Houo t'ai chan est accompagné de deux autres divinités.

⁽⁵⁾ Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 114.

lien ⁽¹⁾. Elle confère aux membres de la famille des pouvoirs spéciaux. « Ta-fei excellait à soumettre et à apprivoiser les oiseaux et les quadrupèdes. Oiseaux et quadrupèdes, en grand nombre, s'apprivoisèrent et se soumirent ⁽²⁾. » Les pouvoirs de la Race de Niu-sieou s'exercèrent surtout sur les chevaux. D'ailleurs Kao-yao (Ta-ye), né d'un œuf d'oiseau avalé par Niu-sieou, eut peut-être un bec d'oiseau, peut-être un museau de cheval ⁽³⁾. Tchong-yen avait un corps d'oiseau et une voix humaine : les sorts consultés à son sujet répondirent qu'il fallait en faire un cocher ⁽⁴⁾. Tchong-yen a pour trisaïeul Ta-lien dont le frère, Jo-mou, est le trisaïeul de Fei Tch'ang. Ce dernier aussi fut conducteur de char ⁽⁵⁾. Fei-lien (dont Tchong-yen semble être le trisaïeul) était bon marcheur : il fut le trisaïeul de Tsao-fou, le cocher modèle, conducteur du Roi Mou dont les huit chevaux faisaient mille li par jour ⁽⁶⁾. Un descendant de Tsao-fou (6^e génération) conduisit le char du Roi Siuan ⁽⁷⁾. Le Roi Hiao eut pour cocher Fei-tseu dont le père Ta-lo 大駱 descendait de Ngo-lai à la 5^e génération. (Ngo-lai passe pour

⁽¹⁾ Elle reste diffuse dans la famille. On remarquera qu'une branche de la famille Ying s'appelait FEI-LIEN (cf. S.M.T., t. II, p. 99).

⁽²⁾ Cf. S.M.T., t. II, p. 2.

⁽³⁾ Cf. Houai-nan tseu, chap. 19, et Louen heng, chap. 50 (trad. Forke, t. I, p. 360). On remarquera que la confusion est possible entre les caractères 鳥 et 馬. — Si l'on admet la valeur du rapprochement entre la légende de K'oua-fou, coureur, mort à T'ao-lin, et les légendes relatives à Tsao-fou, cocher des chevaux de T'ao-lin, et à son aïeul Fei-lien, le bon marcheur, on comprend la corrélation établie (cf. p. 142, n. 2) entre le Fei-lien et la Licorne (emblème de Kao-yao, ancêtre de Tsao-fou et de Fei-lien). K'oua-fou jointe avec le Soleil : on sait que la Licorne (cf. Houai-nan tseu, chap. 3) combat et dévore (éclipse) le soleil. On sait aussi que la Licorne est l'emblème du prince (cf. p. 115, n. 1). — Le *Chan hai king* nomme un peuple à pieds d'oiseau du nom de famille de la maison de Ts'in : Ying (cf. chap. 18).

⁽⁴⁾ Cf. S.M.T., t. II, p. 3. Il reçut l'office de cocher et fut marié.

⁽⁵⁾ Cf. S.M.T., t. II, p. 3.

⁽⁶⁾ Cf. S.M.T., t. II, p. 5, et t. V, p. 8 et suiv.

⁽⁷⁾ Cf. S.M.T., t. V, p. 10. Il sauva Siuan comme Tsao-fou avait sauvé le Roi Mou des attaques du roi Yen de Siu.

être le fils de Fei-lien, mais il apparaît plutôt en être un doublement.) *Fei tseu* obtient le fief de Ts'in : car il faisait se multiplier les chevaux, de même que son ancêtre Po-yi (*Ta-fei*) faisait se multiplier les animaux⁽¹⁾.

Fei-lien, le bon marcheur, est le Comte du Vent. L'animal du T'ai chan, le Fei, est un démon de la sécheresse. Fei-lien mourut sur le *Hovo* t'ai chan : cette montagne produisait la sécheresse. Il est le trisaïeul de Tsao-fou, le maître des huit chevaux (les Vents sont huit) attelés aux deux quadriges du roi Mou. Tsao-fou prit ses chevaux à T'ao-lin, centre d'élevage où abondaient les chevaux et où l'on mettait à paître les bœufs⁽²⁾. La forêt de T'ao-lin est née du bâton ou de la graisse de K'oua-fou. K'oua-fou, qui assécha des fleuves, jouta contre le Soleil. Le Soleil, qui fait en char sa journée, a pour emblème un oiseau (qui est le corbeau); des chevaux, qui sont peut-être des oiseaux, résident près de sa demeure⁽³⁾. La Vertu de la famille Ying, qui est apparentée aux oiseaux, prédestine les Ts'in et les Tchao à être conducteurs de char.

La légende de K'oua-fou paraît être sortie d'un milieu d'éleveurs dans lequel subsistaient des vestiges de croyances totémiques et dont les fêtes comprenaient des luttes à la course et, particulièrement, des courses de char⁽⁴⁾.

(1) Cf. *S.M.T.*, t. II, p. 11.

(2) Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 243.

(3) Cf. *Chan hai king*, chap. 15. [Ils sont deux (un rouge et un vert) ou trois (les chars, dit-on, ont été d'abord attelés à 2, puis à 3 chevaux avant de l'être à 4)]; la glose dit : chevaux et oiseaux sont d'apparence semblable.

(4) Le *Che king* a gardé le souvenir de luttes à la course, faites en chars. Cf. *Ts'in fong* (trad. Couvreur, p. 139 et 135) et surtout *Ts'i fong* (*ibid.* p. 134).

LES CONCOURS DE TIR ET L'ARCHER TUEUR DE MONSTRES.

Le tir à l'arc et la conduite des chars sont, dans la Chine féodale, les premiers des arts libéraux : ils servent à classer les mérites et à manifester la Vertu ⁽¹⁾.

Le Soleil vaincu et le Monde aménagé.

Deux personnages portent le nom de Yi l'Archer. Tous deux sont des personnages historiques. L'un vécut sous la dynastie Hia et l'autre du temps de Yao. L'un fut un Chasseur Mauvais et l'on raconte qu'il usurpa l'Empire. L'autre fut un dompteur de Monstres ⁽²⁾. Il assainit le Monde et affermit le Pouvoir souverain.

Yi, le Bon Archer, qui se laissa voler la drogue d'immortalité par sa femme ⁽³⁾ — celle-ci s'enfuit dans la *Lune* dont elle

⁽¹⁾ Voir p. 86, n. 2. K'oua-fou poursuit le Soleil à la course. Yi l'Archer combat le Soleil et le réduit au devoir.

⁽²⁾ Le Bon Archer est l'objet d'innombrables allusions; mais, seul, Houai-nan tseu en parle un peu longuement. L'Archer Mauvais, le Mauvais Chasseur est l'objet d'un long développement du *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. II, p. 204 et suiv.) et figure dans les *Annales* (règne de Siang des Hia) et dans le *Li sao* (trad. Hervey de Saint-Denys, p. 26). D'après ce dernier ouvrage, il tue un grand renard; les annotateurs ne sont pas sûrs qu'il ne s'agisse pas du grand sanglier dont le meurtre est attribué au Bon Archer. Voir p. 512, n. 1. Houai-nan tseu, chap. 14, déclare que Yi périt, tué par un bâton de bois de pêcher : la glose ajoute que c'est depuis lors que les *Kouei* craignent le pêcher. On ne sait duquel des deux archers il s'agit. — On a vu que le bois de pêcher est utilisé dans les cérémonies de l'avènement de l'année. L'arc en bois de pêcher sert aux mêmes cérémonies : c'est à la fois une arme de sorcier et une arme royale.

⁽³⁾ Cf. Houai-nan tseu, chap. 6.

devint le crapaud ⁽¹⁾, — est surtout célèbre par son combat contre le Soleil. Il tua neuf Corbeaux solaires et n'en laissa vivre qu'un; il préserva ainsi le monde du danger d'être grillé ⁽²⁾.

Yi accomplit bien d'autres travaux.

Il mérita, après sa mort, de devenir 宗布 Tsong-pou, c'est-à-dire divinité des champs ou du centre de la maison, parce qu'il avait, à coups de flèches, éliminé les Calamités de l'Empire 除天下之害 ⁽³⁾. «Au temps de Yao, les Dix So-

⁽¹⁾ Kao Sieou, dans sa glose à Houai-nan tseu, chap. 6, se borne à dire que la femme de Yi l'Archer devint 月精 l'Essence (ou la Divinité) de la Lune. Sur le crapaud de la lune cf. DE GROOT, *Fêtes d'Emouy*, p. 483 et suiv.

⁽²⁾ Cf. le passage du *Kouei tsang* cité aux gloses du *Chan hai king*, chap. 9. Le *Louen heng* (chap. 19, trad. Forke, t. II, p. 171 et chap. 32; *ibid.*, p. 272) rapporte l'apparition des 10 soleils et semble dire, dans un cas, que Yao tira lui-même de l'arc contre eux. Tchouang tseu ne signale que l'apparition (chap. 2, trad. Wieger, p. 223). Les *Annales* ne la mentionnent pas, mais signalent une autre apparition des Dix Soleils la 8^e année de Kin. (On notera que l'anecdote est placée immédiatement après un déplacement opéré par 昆吾 Kouen-wou, Cf. plus loin p. 491 et suiv. La glose rapporte à ce sujet une tradition affirmant que l'apparition des Dix Soleils se place au moment où Yao céda (jang) l'empire. Le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 22, § 5, rapproche de l'apparition des Dix Soleils l'offre faite par Yao de céder l'Empire à un sage. Houai-nan tseu (chap. 15) mentionne une apparition des Dix Soleils qui troublèrent l'ordre en haut, pendant qu'au centre (sur terre?) faisaient rage la pluie et le vent, au cours de la guerre entre les Tcheou et le dernier des Yin; (on verra que les *Annales* réduisent le nombre des Soleils à deux). Le thème des soleils multiples se raccorde au thème de l'avènement (Roi et Anti-Roi) [cf. p. 399 et suiv. et p. 546]. Yi l'Archer combat le Soleil, tout comme K'oua-fou joute avec lui. K'oua-fou est un Monstre puni. Yi est double: il y a Yi le Bon Archer et Yi le Mauvais Chasseur. Celui-ci détrône un souverain. L'autre permet l'introduction d'un Souverain. — Rapprocher (voir p. 540) le thème du Mauvais Roi qui tire contre le Ciel. — Ne pas oublier que Yi l'Archer est le mari (du crapaud) de la Lune.

⁽³⁾ Cf. Houai-nan tseu, chap. 13. — Les annotateurs ne sont pas certains du sens de 宗布. Une opinion est qu'il s'agit de la divinité nommée 司命 «directeur des destins». Le 田祖 T'ien-tsou, divinité des champs, est nommé dans le *Che king* (trad. Couvreur, p. 284) «le T'ien-tso., qu'il a de puissance 有神!» Le T'ien-tsou est propitié en même temps que les (Quatre) Régions. — Houai-nan tseu déclare, dans le même passage, que, en vertu de leurs mérites, Heou-tsi et Yu le Grand devinrent, le premier, dieu des mois-

leils, sortis ensemble, brûlèrent les céréales et les moissons⁽¹⁾, tuèrent les plantes et les arbres, et le peuple n'eut plus rien à manger. Ya-yu, Dents-Cisailles, les Neuf Ying, Grand-Vent, Grand-Sanglier, et Grand-Serpent étaient tous des calamités pour le peuple. Alors, sur l'ordre de Yao, Yi l'Archer châtia Dents-Cisailles dans la campagne de Tch'eu-houa⁽²⁾; il tua les Neuf Ying sur l'Eau Funeste⁽³⁾; il ligota Grand-Vent dans le Marécage du Tertre Vert⁽⁴⁾ (« Le Comte du Vent détruisait les

sons, et le second dieu du Sol. — Kao Sieou ajoute la note suivante : « Le Comte du Fleuve noyait et tuait les hommes. Yi tira sur lui et atteignit son *œil gauche*. Le Comte du Vent détruisait les habitations : Yi tira sur lui et le toucha *au (aux) genou*. En outre, il punit les Neuf Ying, le Ya-yu et leurs semblables. » Houai-nan tseu nomme Yi dans son chapitre 2. Kao Sieou ajoute : « Au temps de Yao, Yi l'Archer eut le talent, (conservant) un seul soleil, de faire tomber neuf Corbeaux. Il garrotta Grand-Vent. Il tua Ya-yu, trancha les Neuf-Ying et tira sur le Comte du Fleuve. »

⁽¹⁾ Texte de Houai-nan tseu, chap. 8.

⁽²⁾ Dents-Cisailles, dit Kao Sieou, a des dents longues de trois pieds et semblables à des cisailles. — Le *Chan hai king*, chap. 6, place Dents-Cisailles dans le Sud et écrit : « Yi et Dents-Cisailles combattirent dans la campagne de Cheou-houa. Yi tua Dents-Cisailles à coup de flèches. . . Yi tenait l'arc et les flèches; Dents-Cisailles tenait le bouclier (ou le bouclier et la lance). Cf. chap. 15. — *La première victime de Yi est orientée au Sud*.

⁽³⁾ Les Neuf Ying sont, selon Kao Sieou, des prodiges de l'Eau et du Feu qui nuisent aux hommes. L'Eau Funeste se trouve chez les Barbares du Nord. Le *Chan hai king* (chap. 8) place au Nord le pays des 拘嬰 (et Houai-nan tseu, chap. 4, celui des 句嬰 que Kao Sieou identifie aux 九嬰 Neuf Ying) qui, d'une main, tiennent les cordons pendants de leurs bonnets 纓 (le sens de ce geste échappe). — *La deuxième victime de Yi est située au Nord*.

⁽⁴⁾ Grand-Vent, dit Kao Sieou, est le Comte du Vent. On hésite à dire s'il fut garrotté à l'aide de cordes ou si l'on tira sur lui à l'aide de flèches attachées par une ficelle. Le Tertre Vert (où l'on a vu que Houang-ti tua Tch'e-yeou) est placé dans l'Est par Kao Sieou et le *Chan hai king*, chap. 9, ainsi que par le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, chap. 28, § 5). Il est remarquable par ses renards à neuf queues. [Le *Chan hai king*, chap. 1, place dans le Sud le Tertre Vert et les renards à neuf queues qu'il déclare anthropophages, mais qui préservent des Maléfices (*kou*) ceux qui les mangent]. — *La troisième victime de Yi semble donc orientée à l'Est*. [M. Chavannes a signalé (*Miss. archéol. Textes*, t. I, p. 84) sur la paroi occidentale de la chambrette du Hiao t'ang chan (fig. 48) un gros personnage placé en avant du char du Tonnerre et qui paraît être le

toits et les maisons des hommes; Yi l'archer tira sur lui et le *toucha au genou*. . . Le Comte du Fleuve noyait et tuait les hommes : Yi lui lança une flèche dans *l'œil gauche* » ⁽¹⁾. En Haut, il tira sur les Dix Soleils et, en Bas, il tua Ya-yu ⁽²⁾. Il coupa Grand-Serpent dans le (lac) Tong-t'ing ⁽³⁾. Il fit prisonnier Grand-Sanglier à Sang-lin ⁽⁴⁾. *Le peuple unanimement réjouit donna à Yao la place de Fils du Ciel* ⁽⁵⁾. »

Dieu du Vent. « Son souffle est figuré par une tige à plusieurs branches qui sort de sa bouche; cf. fig. 132 et 133. » (Il me semble voir que ces branches sont 8 : 8 vents?) « Il souffle si fort qu'il menace d'emporter le toit d'une maison; à l'intérieur de la demeure, deux hommes, l'un debout, l'autre assis : ce dernier tient un arc. » (Faut-il y voir Yao armant Yi pour aller combattre celui qui détruit les maisons des hommes?) « A droite de la maison, deux hommes qui tiennent en main la tablette *hou*, puis deux prisonniers... peut-être a-t-on voulu représenter ici le supplice de l'ablation des rotules. » (On remarquera que le Dieu du Vent est figuré en posture de danseur et ploie démesurément l'un des genoux. On a vu que Yi l'a blessé *au genou*.)]

⁽¹⁾ Le *Wou yue tch'ouen ts'ieou*, chap. 4, raconte l'histoire d'une divinité des eaux qui s'emparait des chevaux buvant dans sa rivière, pour les noyer. Malgré un avertissement, un brave y laissa boire son cheval qui fut saisi par le dieu. Le brave entra dans l'eau à sa suite, l'épée haute, combattit le dieu et reparut au bout de plusieurs jours, mais éborgné.

⁽²⁾ Yi ne fait pas de victime à l'Ouest et tire sur le Haut et sur le Bas. Le Ya-yu, dit Kao Sieou, a une tête de dragon : on dit aussi qu'il ressemble à un renard; sa marche est rapide; il mange les Hommes. — Le Ya-yu figure dans le *Chan hai king* : 1° (chap. 3) *au Nord*, près de la Porte des oies sauvages, sous la forme d'un bœuf rouge à tête humaine et à pieds de cheval; sa voix est celle d'un petit enfant; il est anthropophage; 2° (chap. 10) *au Sud*, où il est figuré avec une tête de dragon et déclaré anthropophage. On dit qu'il a été tué par Eul-fou et son vassal Wei. Il est en rapport avec l'Arbre Kien et est dit habiter dans la rivière Jo 弱; 3° (chap. 11) *dans l'Ouest*, où son meurtrier, garrotté par le Souverain, a été attaché sur un mont, le pied droit pris dans une entrave et les deux mains liées avec les cheveux : ceci, à proximité du grand Marais et de la Porte des oies sauvages.

⁽³⁾ Il s'agit, dit Kao Sieou, du grand serpent qui avale les astres. Le lac Tong-t'ing est dans le Sud.

⁽⁴⁾ Le Grand Sanglier est nommé au chapitre 18 du *Chan hai king*. Sang-lin, la forêt des mûriers, n'est pas localisée, voir p. 441 et suiv.

⁽⁵⁾ Remarquer le fait : *l'expulsion des monstres opérée par Yi, à coups de flèches, est le prélude de l'avènement de Yao*.

De même que Chouen prit le pouvoir après avoir expulsé aux Pôles Quatre Monstres, de même Yao monta sur le trône lorsque Yi l'Archer eut tiré ses flèches vers le Haut (Soleil), vers le Bas (Ya-yu), vers le Sud (Dents-Cisailles), vers le Nord (Neuf Ying), vers l'Est (Grand-Vent) ainsi que sur Grand-Serpent et sur Grand-Sanglier. Ces deux bêtes sont fréquemment associées⁽¹⁾; d'après Houai-nan tseu, Grand-Serpent semble avoir été tué dans le Sud; l'orientation des animaux cycliques place le serpent au S. S. E. et le porc au Nord; le Grand-Sanglier est, cependant, une constellation de l'OUEST⁽²⁾.

A la naissance d'un garçon — une naissance est un avènement — on tirait, avec un arc en bois de mûrier, des flèches faites de roseau vers le Ciel, la Terre et les quatre points cardinaux : ce rite servait à la fois à mettre le nouveau-né en rapport avec les différents espaces et à repousser et à éliminer les Malheurs (mot à mot : les Troubles) des Quatre Régions⁽³⁾. Un ancien roi de Tch'ou repoussait et éliminait les Désastres à l'aide d'un arc de pêcher et de flèches d'armoïse. Il accomplissait ainsi ses devoirs royaux⁽⁴⁾.

Tout autant que des *flèches d'expulsion*, les flèches de Yi l'Archer sont des *flèches d'offrande*⁽⁵⁾. Il ne s'agit pas de tuer le Soleil, le Comte du Vent ou le Comte du Fleuve. Il faut

⁽¹⁾ Par exemple : Houai-nan tseu, chap. 19. Wou (le pays ou plutôt le prince de Wou) est (semblable au) Grand Sanglier et au Grand Serpent. Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. III, p. 517.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. III, p. 351. — Houai-nan tseu paraît avoir arrangé des histoires de provenances diverses en suivant un ordre rituel : le tir sur les divers orient. Le fait que cet ordre s'est imposé à lui est significatif. Cf. le développement du thème du dépècement de Kouen.

⁽³⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 678. Voir *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 309. Mûrier et Pêcher sont des Arbres du Levant.

⁽⁴⁾ Cf. *S.M.T.*, t. IV, p. 360; cf. plus haut, p. 304, n. 1.

⁽⁵⁾ Cf. *Dépôt de l'enfant sur le sol*, *Rev. arch.*, 1921, p. 315 et suiv. Dans le rituel de la naissance, les flèches ne sont pas toutes tirées; une partie est offerte aux Portes (Dieux des Orient).

obtenir que ces Dieux, propitiés, maintiennent l'Ordre du Monde au lieu de le troubler. Ya-yu a beau être un serpent à face humaine ou bien une espèce de renard anthropophage : celui qui le tua, fut garrotté au sommet d'un mont par le Souverain, le pied droit pris dans une entrave et les deux mains liées avec les cheveux. Le combat que le grand archer de Yao soutint contre les montres divins était assurément un combat rituel. Au milieu de la Mer du Sud, dans les champs de Cheouhoua (= Tch'eu-houa), Yi et Dents-Cisailles luttèrent l'un contre l'autre. Yi tenait en mains l'arc et les flèches; Dents-Cisailles portait la lance et le bouclier. *Ce sont là postures de danseurs*. Chouen ne dansa-t-il pas avec le bouclier et la lance pour réformer les San Miao ? ⁽¹⁾.

La Conquête des Emblèmes.

Les concours de tir ⁽²⁾ étaient, dans la Chine féodale, des *cérémonies musicales* : ils consistaient à tirer en cadence au son des instruments.

On ne devait prendre part au concours que si l'on était pur ⁽³⁾. Un homme vicieux ne pouvait pas atteindre le but; seul, le talent le plus distingué rendait capable de tirer à l'arc tout en prêtant l'oreille à la musique ⁽⁴⁾. Le directeur du tir commençait par lancer QUATRE flèches vers les QUATRE Régions ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Cf. plus haut, p. 243.

⁽²⁾ Sur le tir à l'arc, voir *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 668 et suiv., et *Yi li*, trad. Couvreur, p. 101 et suiv. et p. 212 et suiv.

⁽³⁾ Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 675. Ne pouvaient y prendre part : un général battu, un grand officier d'une seigneurie détruite, un *adopté*, — puis encore, les jeunes gens peu respectueux, les gens âgés qui ne se préparent pas vertueusement à la mort. . .

⁽⁴⁾ Cf. *ibid.*, p. 679, telle était l'opinion de Confucius.

⁽⁵⁾ Cf. *Yi li*, trad. Couvreur, p. 125. Ce geste de début est remarquable.

TROIS PAIRES d'archers ouvraient le tir : à leur suite, les autres, *par groupe de deux*, lançaient chacun *quatre flèches*⁽¹⁾. Le tir, d'abord exécuté sans musique, était repris ensuite pendant que jouaient des musiciens aveugles. Toute flèche qui atteignait le but, mais n'avait pas été tirée en cadence ne comptait pas.

Les archers formaient un groupe de droite et un groupe de gauche; le groupe le moins heureux était condamné à boire le premier⁽²⁾. Les vaincus buvaient dans une coupe de corne, tenant en main leurs arcs débandés. Les vainqueurs gardaient leurs arcs bandés et recevaient à boire dans la coupe Tsio. Le tir fini, *tous buvaient à la ronde*⁽³⁾.

Les cibles variaient selon la dignité du tireur. Elles figuraient divers animaux sauvages. Le marqueur pour crier : *touche!* employait le mot *Houo* 獲 qui signifie : *prendre un Barbare à la guerre ou un animal à la chasse*, et qui s'emploie aussi pour dire : *capturer une Influence Heureuse*. Dans les cours princières, le Dompteur des bêtes féroces 服 assistait à la cérémonie. Il recevait, ainsi que le vainqueur et les musiciens, des honneurs spéciaux⁽⁴⁾.

Le tir s'exécutait sur une esplanade surélevée. On assure qu'à la Capitale le concours avait lieu auprès d'un marais ou

(1) Cf. *Yi li*, p. 124 et suiv. Nouveau rite d'essai. Le nombre de trois paires d'archers était, par suite, un minimum. Le *Tso tchouan* (trad. Couvreur, t. II, p. 528) raconte qu'en 523 avant J.-C., le prince de Lou n'eut pas assez d'officiers pour former les trois paires réglementaires : signe que la maison princière touchait à sa fin.

(2) Le don de boisson est destiné, dit-on, à réconforter les vaincus.

(3) Ici la boisson a une valeur communielle. Sur le duel véritable à coups de flèches, voir p. 356, n. 3 et noter que la joute réelle se termine par une alliance sanglante. Sur la coupe Tsio, voir p. 92, n. 1 de la page 91.

(4) Cf. *Yi li*, trad. Couvreur, p. 265. Le *Po hou tong* (chap. 鄉射) emploie de façon très obscure, à propos des animaux figurés sur les cibles, l'expression 重同類 : on attribue de l'importance à l'identité d'espèce. Cette formule, si l'on pouvait en préciser le sens, serait, peut-être, révélatrice; il faut la rapprocher de l'adage : « les Dieux ne mangent que de leur espèce ». Cf. p. 150 et suiv.

dans un édifice qu'environnait un marais. Ce tir qui précédait un sacrifice, servait à choisir ceux qui pourraient y assister⁽¹⁾. Ce sacrifice, dit-on, est le sacrifice (*Kiao 郊*) fait dans la banlieue⁽²⁾. Dans un passage du *Kouo yu*, il est dit que la victime du sacrifice Kiao devait être tuée à coup de flèches par le Fils du Ciel lui-même⁽³⁾. L'Empereur Wou, en 110 avant J.-C., prétendant renouer la tradition rituelle, ordonna aux lettrés de s'exercer à tuer un bœuf à coups de flèches⁽⁴⁾.

Le *Chan hai king* signale l'existence d'une tour ou d'un mirador de Kong-kong (le Banni du Nord). On y tirait à l'arc, mais il était interdit d'y tirer face au Nord⁽⁵⁾. Construire une tour ou un mirador dans un marais était une des manifestations du luxe féodal⁽⁶⁾. Les marais, lieux de chasse et de pêche, étaient tous, en théorie, réservés au Fils du Ciel⁽⁷⁾. Chaque grand État se vantait pourtant d'en posséder un⁽⁸⁾. Le plus célèbre est celui du pays de Tch'ou, le marais de Yun-mong, illustré par un poème de Sseu-ma Siang-jou : minéraux, végétaux, animaux, tout ce qu'il y a de plus rare s'y trouve. Le roi de Tch'ou monté sur un quadriges attelé de chevaux merveilleux, armé d'armes précieuses et portant des étendards d'un grand prestige, peut y capturer des bêtes divines. Comme Yi

(1) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. II, p. 677.

(2) Cf. *ibid.*, p. 591; *S.M.T.*, t. III, p. 497. — Sur les rapports du sacrifice dans la banlieue et des désordres de la nature, voir p. 409 et suiv. Noter que ce sacrifice est fait au Ciel et que l'on tire sur le Soleil en cas de désordre ou de soleils multiples. Voir p. 540 le thème du tir sur le Ciel par un Roi sans vertu.

(3) Cf. *Kouo yu* (Tch'ou yu), chap. 18. Le texte ajoute que la Reine doit piler elle-même les grains.

(4) Cf. *S.M.T.*, p. 497.

(5) Cf. *Chan hai king*, chap. 17; cf. chap. 8.

(6) Le grand thème des réprimandes est, avec le luxe de femmes, la passion de la chasse et des constructions de chasse.

(7) Cf. *Li ki*, trad. Couvreur, t. I, p. 324.

(8) Cf. par exemple Houai-nan tseu, chap. 4 : Ts'in possède Yang-yu; Song, Mong-tchou, et Tch'ou, Yun-mong, etc. Comp. *Tcheou li*, trad. Biot, t. II, p. 263 et suiv.

l'Archer, il peut y tirer le Grand Sanglier et, aussi, repousser le Fei-lien et jouer avec la Licorne.

C'est une règle importante des cérémonies du tir à l'arc que chacun doive prendre pour fanion son drapeau particulier 物 (*Wou* = essence)⁽¹⁾.

La chasse et la pêche ne se pratiquent point par plaisir. Un prince ne tire que sur les animaux dont la viande est offerte en sacrifice et dont les dépouilles (fourrure, cuir, dents, os, cornes, poils, plumes) servent à orner les ustensiles 器, car le prince doit « diriger son peuple à l'aide des règles et des *emblèmes* 物 (*Wou*) »; « ni règles, ni *emblèmes*, c'est ce qu'on peut appeler un gouvernement de désordre »; « prendre (à la chasse ou à la pêche) des matières qui serviront à orner les différents insignes, c'est ce qu'on appelle (gouverner à l'aide) des *emblèmes* 物⁽²⁾ ». Ces insignes et ces emblèmes étaient distribués aux vassaux⁽³⁾ : c'était là l'un des premiers devoirs du suzerain. Ils figuraient aussi sur les talismans dynastiques⁽⁴⁾. Dès qu'un sage souverain avait su représenter les emblèmes de toutes choses, le peuple connaissant les forces sacrées, bonnes ou mauvaises, pouvait entrer dans les cours d'eau, les marais, les monts et les forêts sans avoir rien à craindre des génies malfaisants⁽⁵⁾.

(1) 各以其物 : cette expression remarquable se trouve au *Yi li*, trad. Couvreur, p. 170 et 176. Les nobles du dernier rang ont une bannière faite de plumes blanches et rouges. A la mort, le fanion avec le nom du défunt est planté sur la tablette provisoire; cf. *ibid.*, p. 450. Cf. *ibid.*, II, p. 561; voir plus haut, p. 159, n. 1.

(2) Cf. *Tso tchouan*, trad. Couvreur, t. I, p. 30-32.

(3) Cf. *ibid.*, t. I, p. 471 : 分之以采物. Cf. *ibid.*, t. III, p. 13 et 258.

(4) Cf. *ibid.*, t. I, p. 69 et suiv. Document important sur le symbolisme des insignes protocolaires; indication du caractère personnel (familial et dynastique) des talismans.

(5) Cf. *ibid.*, t. I, p. 576 : les Trépieds des Hia empêchent d'avoir à craindre les Tch'e-mei et les Wang-leang, génies des monts et des eaux. Voir p. 489 et suiv.

Les drapeaux servent à marquer la place de chacun dans les assemblées comme dans les concours de tir ⁽¹⁾. Les drapeaux signalent d'abord les diverses dignités. C'est usurper que se faire fabriquer un étendard semblable à celui du chef de la seigneurie ⁽²⁾. Un vassal chargé par le prince de Ts'i d'aller combattre des rebelles, se voit confier le Ling-kou-p'ei qui est l'étendard seigneurial de Ts'i ⁽³⁾; *le porter eut été s'identifier au prince* ⁽⁴⁾; le vassal ne l'osant point 不敢與君同 demanda la permission de supprimer la bordure large de trois pieds. Au moment d'un assaut donné par Tcheng, un fidèle prend l'étendard Meou-hou (c'était le nom du fanion du prince de Tcheng) pour monter sur les remparts : il est tué. Un autre reprend l'étendard et arrive au sommet, il fait avec le drapeau un signe 麾 à la ronde et crie : « Monseigneur ! montez ! » ⁽⁵⁾, toute l'armée le suit. Un sacrifice auquel l'armée entière contribua fut offert pour attirer la malédiction sur le meurtrier du premier porte-enseigne. Le guidon n'est pas une simple marque de dignité : il représente le chef. Il le fait reconnaître : un frère pour sauver son frère disgracié et destiné à périr dans une embûche, lui dérobe son drapeau et part le premier, car il désire être pris pour la victime désignée et tué à sa place ⁽⁶⁾. Un guer-

(1) Cf. *Tso tchouan*, t. III, p. 187. C'est avec leurs étendards que les guerriers manifestent leurs sentiments; cf. *ibid.*, t. III, p. 338.

(2) Cf. *ibid.*, t. III, p. 128 : un membre de la famille princière de Tch'ou qui est ministre et se prépare à usurper, se fait faire un drapeau semblable à celui du prince. Un autre ministre le fait briser.

(3) Un prince de Ts'i se fait faire un étendard analogue à celui du Fils du Ciel : c'est attenter au Fils du Ciel et aussi à Tsin qui exerce l'hégémonie. Un ministre de Tsin emprunte le drapeau et ne le rend pas. Voir *ibid.*, t. II, p. 313.

(4) Cf. *ibid.*, t. III, p. 173. Noter le fait que l'étendard de Ts'i porte un nom.

(5) Cf. *ibid.*, t. I, p. 57. L'étendard représente le prince : quand il est monté sur les murs, la ville est emportée. Le porteur de l'étendard est sacré. *il est substitué au prince*; sa mort mérite expiation.

(6) Cf. *ibid.*, t. I, p. 121. [Le dernier chant du *Pei song* (*Che king*, trad. Couvreur, p. 49) passe pour avoir été composé en l'honneur des deux frères.

rier se reconnaît dans la bataille au fanion planté sur son char⁽¹⁾. Les étendards que l'on conquiert sont un trophée glorieux : quelqu'un qui voit arborer par l'ennemi l'étendard pris à son père se sent tenu d'attaquer aussitôt; il n'attend pas le moment favorable⁽²⁾. Reprendre le drapeau perdu par un bienfaiteur est le meilleur moyen de payer sa dette (報 pao)⁽³⁾.

Le drapeau de Tchao Kien-tseu s'appelait le drapeau de l'Abeille⁽⁴⁾. Le *Che yi ki* semble indiquer que l'Abeille de ce drapeau ne se distingue guère d'un oiseau⁽⁵⁾. Le *Chan hai king*, d'autre part, signale l'existence d'un oiseau semblable à une abeille : si cet animal pique une bête, celle-ci meurt; s'il pique une plante ou un arbre, ceux-ci se dessèchent⁽⁶⁾. De même le *Fei* du T'ai chan met à sec les rivières et fait périr les plantes. *Fei-lien*, qui est mort sur le Houo t'ai chan (cette montagne produit des sécheresses), est l'Ancêtre de Tchao Kien-tseu.

Selon le *Che yi ki*, l'usage des dessins représentant des oiseaux remonte à un prodige dont le fondateur de la dynastie

⁽¹⁾ Cf. *Tso tchouan*, t. II, p. 138. L'anecdote est significative : elle marque nettement que chaque chef de char avait un fanion personnel. Cf. (*ibid.*, t. III, p. 392) une anecdote analogue; et (*ibid.*, t. III, p. 749) l'histoire d'un brave qui sachant que l'ennemi l'a reconnu à son étendard, s'abstient de faire courir ses chevaux pour ne point donner à croire qu'il a peur.

⁽²⁾ Cf. *ibid.*, t. III, p. 685.

⁽³⁾ Cf. *ibid.*, t. III, p. 611. L'étendard de Tchao Kien-tseu qui avait été blessé et était tombé de son char, fut pris; l'ennemi l'arbora sur une tente de son camp. Un officier que Tchao Kien-tseu avait obligé, partit avec 500 hommes pour le reconquérir : il le rendit à son bienfaiteur en disant : « Je vous prie de me permettre de payer de retour votre Vertu 請報主德 ». — Celui qui perd un drapeau est puni de mort : cette mise à mort semble avoir lieu au moment de la distribution des récompenses, AU MOMENT DU TRIOMPHE (cf. *ibid.*, t. I, p. 406-407). — La perte de l'étendard princier est conçue comme le pire désastre (cf. *ibid.*, t. I, p. 305).

⁽⁴⁾ Cf. *ibid.*, t. III, p. 611 蠶旗.

⁽⁵⁾ Cf. *Che yi ki*, chap. 2 : abeille y est écrit 蜂.

⁽⁶⁾ Cf. chap. 2. Il s'agit d'un animal divin du K'ouen-louen.

Tcheou fut favorisé au moment où il allait combattre le dernier des Yin ⁽¹⁾. L'armée, en chantant, passait le Fleuve : une grande abeille semblable à un *oiseau rouge* vint en volant se poser sur la barque du Roi (Wou). Celui-ci fit donc dessiner l'oiseau sur sa bannière. Le lendemain, vainqueur du dernier des Yin, il en suspendit la tête 梟 à son drapeau. — Sseu-ma Ts'ien raconte que, lorsque le Roi Wou traversa le Fleuve, « au milieu du passage, un poisson blanc sauta hors de l'eau et vint tomber dans la barque du Roi. Le Roi Wou se baissa et le ramassa pour l'offrir en sacrifice. Lorsqu'il eut passé la rivière, une flamme vint de haut en bas et, arrivée sur la demeure du Roi, se transforma en un *corbeau* 烏 de couleur *rouge* 赤 dont la voix était douce ⁽²⁾ ». — Les *Corbeaux Rouges* 赤烏 sont, d'après le *Mou t'ien tseu tchouan*, un peuple qui descend des mêmes ancêtres que les Tcheou 出自周宗 ⁽³⁾.

Emblème animal d'une race, le Corbeau Rouge sert de blason à la famille des Tcheou ainsi que de nom à l'une de ses branches. Il signale la Vertu de la famille : les Tcheou régnèrent par l'efficace du Feu. Le rouge, qui est la Couleur des Tcheou, est la Couleur du Feu. Le corbeau capturé présage le triomphe, tandis que le sacrifice du poisson annonce et réalise la défaite

⁽¹⁾ Cf. *Che yi ki*, chap. 2.

⁽²⁾ Cf. *S.M.T.*, t. I, p. 226. Selon les *Annales*, ce fut la 32^e année de Cheou-sin qu'un oiseau rouge se percha sur le Dieu du Sol des Tcheou. Un autre *oiseau rouge* figure dans l'histoire des Tcheou (cf. *S.M.T.*, t. I, p. 216 : il se posa sur leur demeure lors de la naissance de celui qui fut le Chef de l'Ouest : il est qualifié de 聖端, c'est-à-dire de : *principe* (germe, gage) de *Sainteté*. (Voir plus loin p. 573 et suiv.) — Mei ti (chap. 5) appelle le drapeau du Roi Wou : la bannière de l'*Oiseau Jaune*; elle lui fut octroyée par le Ciel (sur l'*Oiseau jaune*, voir n. 5 de la page 219 et p. 548); Mei ti a précédemment parlé de l'*Oiseau rouge*.

⁽³⁾ Cf. chap. 2. L'entrevue du Roi Mou et des Corbeaux Rouges est remarquable par un échange de prestations : le Roi reçut en particulier de belles femmes « afin de nouer amitié », dit la glose. (Il semble qu'il y ait eu violation de la règle exogamique. En fait, on sait que le Roi Mou eut une femme portant le même nom que lui.)

de la dynastie Yin. Le Roi Wou achève sa victoire en coupant la tête du vaincu. Il la suspend, offrande triomphale, au Drapeau qui porte le blason du Corbeau Rouge. De même Houang-ti, vainqueur de Tch'e-yeou, dès qu'il en posséda la bannière, avait pu établir la paix et commencer son règne.

L'essence (*wou* 物) d'un individu est définie par un système de symbolisations qui l'apparente à une (ou à plusieurs) espèce animale. Elle s'exprime, sans doute, par le blason dessiné sur le drapeau (*wou* 物).

Un concours de tir figure dans le triomphe du Roi Wou. Yao devint Fils du Ciel seulement quand le grand Archer, par ses joutes et ses victoires, eut rétabli à coups de flèches l'Ordre des différents Espaces et réorganisé le Temps en réduisant au devoir le Soleil. Le tir est une cérémonie inaugurale. Il se fait près d'un étang et l'on tire sur des peintures d'animaux. Il prélude à une distribution d'insignes; les emblèmes sont fournis par les bêtes tuées dans les marais à coups de flèches. Ces emblèmes qui fixent les rangs, définissent aussi les personnalités. Tout archer a sa bannière. Les drapeaux signalent les vertus propres à chacun; leurs emblèmes sont représentatifs des personnalités. — Les cérémonies protocolaires des temps féodaux conservent, peut-être, le souvenir d'une époque où la hiérarchie sociale et l'Ordre du Monde s'établissaient conjointement par des luttes où les combattants s'affrontaient, opposant blasons à blasons.

*
* *

Les combats mythiques ont pour dénouement une mise à mort. La mort, loin d'être une fin, ouvre une carrière divine; en même temps, elle révèle, chez les génies ou les dieux qu'elle instaure, une nature à demi animale. Cette nature se retrouve

chez les hommes, tout au moins dans les familles de grande race. La Vertu que possèdent les Ts'in et les Tcheou leur vient de ce qu'ils sont apparentés à un animal qui est, soit un Grand Ancêtre, soit une Bête héraldique. Certaines légendes indiquent, peut-être, la persistance des totems princiers; d'autres, comme celle de Tch'e-yeou, font penser à des confréries plutôt qu'à des cultes de clan.

Dans certains cas, des danses et des luttes commémorent les combats mythiques. Danses et luttes, par l'objet qu'elles se proposent ou par les fables qu'elles évoquent, se rattachent presque toujours à des rites d'inauguration ou à des thèmes d'avènement. Il apparaît que les récits de combats mythiques dérivent de l'affabulation de danses et de combats rituels.

Ces danses et ces combats ont-ils joué un rôle dans la fondation des dynasties féodales? L'hypothèse paraît probable, quand on songe que la fonction du Chef est d'aménager le Monde, quand on sait que la musique et la danse président à cet aménagement⁽¹⁾, quand on a vu que les joutes mettent en présence des Réalités emblématiques qui sont des Bêtes divines, des Forces Naturelles et, aussi, des Ancêtres dynastiques.

Un fait est caractéristique. Le Monde (le Monde ne se distingue pas de la société humaine) est formé de Secteurs dont les Vertus s'opposent et alternent (de même s'opposent et alternent les Vertus dynastiques). Les Vertus sont réalisées sous

⁽¹⁾ Le Combat avec les génies de Fang-fong amène à la plénitude le pouvoir des Hia. Tch'e-yeou est le Rival et le Ministre de Houang-ti [on verra plus loin que le Ministre-Rival (Héraut dynastique) donne à la Dynastie sa *danse* : Tch'e-yeou fournit à Houang-ti son *drapeau*]. K'oua-fou et Yi l'Archer joutent contre le Soleil ou le combattent : or, on l'apprendra, le Soleil est l'emblème du Chef. Ainsi les quatre Drames étudiés se réfèrent tous, de près ou de loin, au thème de l'avènement. Le thème de l'aménagement du Monde à coups de flèches tirées sur les Bêtes (héraldiques?) des différents Secteurs est un doublet (de type mythique) du thème de l'aménagement du Monde par l'écartèlement de Vertus nocives ou par la projection aux Quatre Pôles de Vertus régulatrices (Génies héraldiques des Orient).

l'aspect de Génies héraldiques des Orient et, tout aussi bien, sous l'aspect de Vents. Les Huit Vents correspondent aux Huit trigrammes et, par suite, à des Pouvoirs magiques. Ils président aussi aux choses de la danse et de la musique. Dans une liste des Huit Vents on retrouve l'un des Génies héraldiques des Orient et deux des Monstres Bannis. K'oua-fou, Tch'e-yeou et Fang-fong sont aussi des génies du Vent. Or, le trait fondamental de la pensée chinoise est une classification des êtres par Régions, sous la domination d'un Vent ou d'un Orient ⁽¹⁾. On est donc en droit de penser qu'en Chine l'organisation de la société (tout d'abord foncièrement dualiste) a reposé (moins anciennement) sur une division en groupes orientés (clans ou confréries). Ces groupes, apparentés à des Génies héraldiques, possesseurs de blasons et de danses, rivalisaient de prestige tout en travaillant de concert à fonder l'Ordre du Monde.

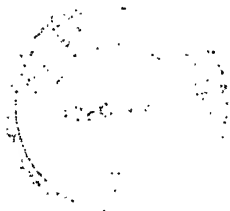
*
* *

La création d'un Ordre neuf se fait à l'aide de rivalités, de combats, d'expulsions et de meurtres. Qu'on l'envisage sous ses aspects rituels ou sous ses aspects mythiques et légendaires, ces traits apparaissent toujours et toujours paraît grande l'importance des joutes et des danses. Il est temps de préciser ces remarques en étudiant la fondation des Trois Dynasties Royales.

⁽¹⁾ Noter en particulier la cérémonie des éclipses où les vassaux de chaque Orient, armés avec l'arme et vêtus de la couleur de leur Orient, se forment en carré et constituent avec l'Ordre social, le Temps et l'Espace, — ceci à coups de flèches. (Cf. *Relig. des Chinois*, p. 55.)



1959. — Imprimerie Joseph FLOCH. — Mayenne (France)
ÉDIT. N° 25 194 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 1302 .





Central Archaeological Library,

NEW DELHI.

28285

Call No. 398.220931/Gra

Author— Granet, Marcel

Title— Danses et Legendes
de la Chine Ancienne.

Borrower No.	Date of Issue	Date of Return

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI

Please help us to keep the book
clean and moving.